Pedro Angelo Pagni

Biopolítica, deficiência e educação

Outros olhares sobre a inclusão escolar

Biopolítica, deficiência e educação

PEDRO ANGELO PAGNI

BIOPOLÍTICA, DEFICIÊNCIA E EDUCAÇÃO

OUTROS OLHARES SOBRE A INCLUSÃO ESCOLAR

Direitos de publicação reservados à:
Fundação Editora da UNESP (FEU)
Praça da Sé, 108
01001-900 – São Paulo – SP
Tel.: (0xx11) 3242-7171
Fax: (0xx11) 3242-7172
www.editoraunesp.com.br
www.livrariaunesp.com.br
feu@editora.unesp.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD
Elaborado por Odilio Hilario Moreira Junior – CRB-8/9949

P139b

Pagni, Pedro Angelo
Biopolítica, deficiência e educação: outros olhares sobre a inclusão escolar / Pedro Angelo Pagni. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2019.

Inclui bibliografia.
ISBN: 978-85-9546-333-2 (eBook)

1. Educação. 2. Inclusão escolar. 3. Educação especial. 4. Biopolítica. I. Título.

2019-490 CDD 371.9
CDU 376

Índice para catálogo sistemático:
1. Educação: Educação especial 371.9
2. Educação: Educação especial 376

Este livro é publicado pelo projeto *Edição de Textos de Docentes e Pós-Graduados da Unesp* – Pró-Reitoria de Pós-Graduação da Unesp (PROPG) / Fundação Editora da Unesp (FEU)

Editora afiliada:

Para Ana Sophia e Neu.

Sumário

Introdução

No âmbito da biopolítica atual, os processos de subjetivação catalisam tanto a potência da vida para subordiná-la a um controle excessivo quanto resistem a tal domínio em busca de modos de existência mais livres, mesmo em instituições disciplinares e normativas como a escola. Esse processo de controle e de resistência constitui um campo privilegiado de uma ética que, estrategicamente, ao ser discutida e pensada, pode desempenhar um importante sentido político na atualidade. Isso porque o estudo desse campo, antes do que concorrer para o desenvolvimento de dispositivos de subjetivação e de tecnologias do biopoder que estendam a vida a seu extremo, produzindo formas de exceção, pode indicar linhas de fuga capazes justamente de resistir-lhes e de criar modos outros de existência em que se potencialize a vida, antes do que esvaziá-la.

Essa administração excessiva da vida abrangeu também os dispositivos de subjetivação e as tecnologias do poder utilizados nas escolas na configuração atual da biopolítica, assim como as condições de possibilidade de os atores dessa instituição desenvolverem práticas de resistência, mobilizados por atitudes múltiplas que compreendem certa diferenciação daquilo que deles se espera e, por vezes, uma diferença que não resulta imediatamente de uma atitude, e sim de um acidente.

Esta é a condição de inúmeros atores que adentraram mais recentemente à instituição escolar, gerando uma série de questionamentos acerca da eficiência das tecnologias e dos procedimentos adotados e, também, da própria formação do docente que atua nessa instituição para dar conta dessa diversidade ética emergente, aceitar a diferença que a compreende e, em seu interior, a deficiência como algo produtivo, em um contexto em que reinou a identidade e uma racionalidade homogeneizadora.

No caso particular da deficiência, a formação é atravessada pelos acidentes que deformam o modo de ser desses sujeitos involuntariamente; o problema parece ser ainda mais agudo e a diferença em questão parece ser ainda mais radical. Isso porque uma série de dispositivos foi elaborada a fim de minimizar os efeitos dessa vida anômala, deficiente, que adentra a essa instituição, tentando atenuar a diferenciação desses atores, capturá-los e integrá-los por meio dos discursos sobre a inclusão escolar e de práticas denominadas de inclusivas. Por essa razão, interessou a esta pesquisa problematizar a partir da ótica do projeto filosófico de Michel Foucault a emergência dos discursos sobre a inclusão na atualidade e, em particular, os dispositivos que o colocam em circulação para legitimar ou para produzir, desde os regulamentos legais que o instauram, algumas práticas ditas inclusivas na instituição escolar. Ainda que estas últimas questões relacionadas aos discursos de inclusão e às práticas inclusivas que legitimam não fizessem parte das preocupações do filósofo francês, há uma série de indicações, a nosso ver, que nos auxiliam a pensar, ainda que de modo aproximativo, a conjuntura biopolítica de sua emergência, assim como as tecnologias do biopoder que mobilizam para destinar um lugar no mercado profissional ao denominado deficiente e para a administração de sua vida.

Com essas preocupações, ao explorar o discurso da inclusão em sua dispersão e nas diferentes formas de legitimação das práticas ditas inclusivas na escola, o presente livro procura contrastá-lo com a ontologia da vida que lhes resiste e com as formas de existência denominadas de deficiente, que exprimem um modo de diferenciação ética e emergem como acontecimentos nessa instituição.

Embora a temática específica tenha sido desenvolvida por estudos como os de Skliar (2001), Veiga-Neto e Lopes (2007), Lopes e Rech (2013) e Santos e Klauss (2013), parece que nela se vislumbra apenas a ponta de um *iceberg*. Caso se explore o discurso da inclusão em sua dispersão e as diferentes formas de legitimação das práticas ditas inclusivas na escola a partir da compreensão de uma administração dos riscos, com base nos investimentos decorrentes do desenvolvimento das tecnologias biológicas, parece ser possível contrastá-lo com a ontologia da vida que lhe resiste, exprime-se na forma de diferenciação ética e emerge como acontecimento, colocando em xeque os processos de subjetivação escolar. A partir desse diagnóstico, ao reconstituir o cenário biopolítico em que os discursos da inclusão emergem, analisamos, neste livro, os efeitos que produzem sobre os sujeitos a quem se destinam ou que almejam tutelar de modo a dar-lhes visibilidade, torná-los presentes em sua diferença.

Especificamente, ao aprofundar esse diagnóstico, discutimos as seguintes questões: em que medida os enunciados da inclusão – que prenunciaram a extensão da vida como parte da biopolítica atual e que se traduzem em uma série de tecnologias do biopoder na escola –, resultaram em formas de exclusão e de exceção, sobretudo, se considerarmos seus efeitos políticos sobre os sujeitos a que se destinam e sua limitação em acolher o acontecimento da diferenciação ética emergente no cenário atual?; se a literatura educacional tem abordado e como a questão precedente, dando visibilidade ao ser deficiente ao invés de subjugá-lo aos padrões de norma e ao poder da normalidade?; em que bases teóricas e saberes essa mesma literatura tem proposto um discurso de inclusão para legitimar as práticas inclusivas na escola e em que tecnologias de biopoder engendram estas últimas?; como essas práticas têm se referido a seus destinatários, sua amplitude e o lugar ao qual esses sujeitos reservam em seus enunciados discursivos?; seria possível dar um lugar privilegiado a esses sujeitos, tornando-os privilegiados na alocação dessas práticas em razão de sua experiência singular e de seu modo peculiar de olhar o mundo?

Com a resposta a essas questões, o objetivo geral da pesquisa[1] que resultou neste livro foi não apenas problematizar, como também indicar outro local da enunciação do discurso sobre inclusão escolar, ao procurar encontrar algumas categorias filosóficas capazes de auxiliar a dar maior visibilidade à diferença constitutiva desses sujeitos chamados de deficientes, privilegiando sua experiência, o modo como lidam com os acidentes e os acontecimentos que lhes acometem, como enfrentam os preconceitos, os estigmas e se diferenciaram publicamente para exprimir formas de vida singulares, em seu pensar e agir no mundo.

Em um projeto que se desenvolveu concomitantemente a esta pesquisa, a resposta às questões formuladas partiu da reconstituição da narrativa de pais e de pessoas com deficiência em circulação na literatura, na filmografia, nos blogs e sites destinados ao intercâmbio de experiências desses sujeitos com deficiência.[2] De modo complementar e recorrendo algumas vezes a esse material, este livro privilegia a análise e a discussão da temática de um ponto de vista teórico-conceitual, recorrendo tanto ao diagnóstico sobre a biopolítica quanto às relações entre vida e diferença presentes no legado foucaultiano, em sua relação com alguns contemporâneos, como Gilles Deleuze e Giorgio Agamben, em vistas a nelas encontrar a diferenciação ética como uma linha de fuga das tecnologias do biopoder. Particularmente, interessou-nos compreender a deficiência como decorrente dos efeitos de acidentes, antes do que um acontecimento, e como signo de uma vida que se exprime publicamente como uma *diferença radical*, esboçando um foco de resistência à atual configuração da biopolítica.

Com esses propósitos gerais, propusemo-nos a discutir o papel que tal forma de diferenciação ética assume na vida pública e, especificamente, na escola, o modo como constitui uma comunidade pouco

---

1 Trata-se da pesquisa "Biopolítica, ética da diferença e educação: outro olhar sobre a inclusão escolar – retratos da positividade da deficiência", financiada pela Fapesp e apoiada com bolsa PQ pelo CNPq.

2 Referimo-nos a um desdobramento da pesquisa anterior, com o mesmo título, financiada pela Chamada Universal– MCTI/CNPq Nº 14/2014.

visível e desconsiderada como atores pelas atuais políticas e pelos discursos sobre inclusão, as práticas legitimadas por eles e as tecnologias que colocam em circulação tanto naquela esfera quanto nessa instituição. Espera-se que, dessa forma, a apropriação de categorias da chamada Filosofia da Diferença e esta discussão possam incrementar os estudos sobre o assunto, produzidos dessa perspectiva teórica, e conferir maior legitimidade à experiência e às narrativas dos sujeitos acometidos por algum tipo de deficiência e o aprendizado advindo da relação com eles, por seus pais, familiares, professores, entre outros, tornando-os aspectos a ser privilegiados entre os saberes e as práticas destinadas a incluí-los ou, como postulado aqui, acolhê-los em suas diferenças radicais em instituições como as escolas.

Este livro procura compreender, nesse sentido, a deficiência em sua positividade como um acidente que pode ou não se tornar um acontecimento para os sujeitos, na relação e no encontro com ela, nas escolas. A hipótese discutida foi a de que, para tanto, tudo depende da abertura daquele/a/s que gravita/m em torno desse acidente de outrem sem nunca chegar ao que ele é, como é o caso de muitos pais, professores e pesquisadores ou, então, da percepção daquele/a/s que convivem com a deficiência em si mesmos, encarnando-a para os outros, já que para eles próprios, simplesmente, são o que são, sem maiores interpelações, mas não sem muitas vezes se sentirem fora, à margem, como ocorre com o/a/s deficientes. Nesse caso, como veremos, não se trata de uma escolha deliberada com uma relação à diferença, nem um encontro casual com a deficiência, mas sua encarnação como fruto de um acidente físico, genético, neural etc. pelo ser deficiente. Afinal, para este ser, pouco se sabe a respeito de como e se ocorre sua percepção sobre esse acidente para esse sujeito singular e, em caso afirmativo, como lida com esse signo, como o exprime em função dessa diferenciação ética ao qual é forçado a ser de determinado modo e, diante das outras relações de poder às quais está submetido, de uma subjetivação demarcada pelas suas contingências, limiares, que lhes fazem criar modos próprios de existência, ainda que o mundo em que vivem veja nessa criação a monstruosidade, a anormalidade e a marginalidade.

O problema central enunciado, precisamente, foi se esse outro olhar sobre o assunto não traria mais do que a visibilidade tão almejada por esses sujeitos, com os diversos impasses morais e políticos que a atravessam, como também o retrato de uma experiência comum enunciada a partir de inúmeras singulares, diferentes entre si e prenunciadoras de uma comunidade que vem. Nesse sentido, interpelarmo-nos em que medida essa comunidade que vem, para parafrasear Agamben (2013), e uma filosofia nutrida pela ontologia da diferença podem produzir na escola e, particularmente, nas práticas docentes, além de um olhar radical sobre a inclusão escolar, a possibilidade de um maior acolhimento da diferenciação ética que representam para aquela instituição e do acontecimento que acometem esses seus atores, ao indicar que poderiam potencializar a criação de modos de subjetivação outros e de condutas capazes de resistir ao esvaziamento da vida provocado pelas atuais tecnologias do biopoder aí imperantes. Assim, este livro se propôs a costurar esse ponto, que pode interessar não somente as pesquisas sobre a temática específica da inclusão escolar, como também às pesquisas em Filosofia da Educação a encontrar uma forma de se articular interdisciplinarmente com outros campos do saber, respondendo a demandas mais efetivas da área da Educação e, sobretudo, de suas práticas.

Ao enfrentar esse problema, o livro objetiva, especificamente, oferecer uma contribuição teórica para sua discussão, assim como alguns casos literários, nos termos sugeridos por Judith Revel (2004). Para isso, partiu de algumas categorias-chave das obras de Michel Foucault que nos permitiriam, em seus últimos cursos e conferências, discutir a emergência do discurso da inclusão escolar e das práticas inclusivas que legitima na atividade docente. Com isso, procurou ampliar as interlocuções com a bibliografia publicada sobre esse assunto e dar prosseguimento ao legado foucaultiano das relações da biopolítica com a vida, considerando os limites e as possibilidades de interlocução com outros contemporâneos. Dessa forma, apresentou um mapeamento preliminar de filósofos contemporâneos que poderiam contribuir para atualizar o diagnóstico da biopolítica e a aposta foucaultiana em uma ontologia em que a vida (que

resta ou que excede) ocupa o centro da atitude ética e das estratégias de resistência política no presente. Perspectivando essa ontologia, reelaborada com a atualização do projeto foucaultiano, o livro procura esboçar outro olhar sobre a inclusão escolar, em interlocução com a literatura sobre a temática, privilegiando a diferenciação ética trazida pela voz do/a deficiente e pelo acontecimento que significa seu ingresso na escola.

Para elaborar esta discussão e apresentar os resultados da pesquisa, o presente livro aglutinou e readaptou alguns artigos e textos já publicados, articulando-os e subdividindo-os em cinco Capítulos, para haver uma compreensão mais geral do percurso caminhado. No primeiro Capítulo, analisa-se e discute-se a emergência dos discursos sobre a inclusão e das práticas ditas inclusivas na escola em sua relação com a biopolítica da população e as tecnologias de biopoder circulantes nessa instituição.

No segundo Capítulo, aprofunda-se esse diagnóstico do presente enunciado a partir das categorias foucaultianas, com vistas a melhor compreender o desenvolvimento da biopolítica neoliberal da segunda metade do século XX até os dias atuais, assim como o lugar ocupado pela deficiência como paradigma de inclusão nas políticas estatais do período. No terceiro Capítulo, ao analisar a distinção entre moral e ética na formação do sujeito, discutem-se as dificuldades de os saberes científicos e as tecnologias de biopoder compreenderem o éthos deficiente, explicitando seus limites na atuação da prática de alguns profissionais, dentre os quais se destaca o professor. Discute-se ainda o quanto essa atuação reforça um processo de subjetivação exclusivo, apoiado em uma ascética atlética e em um princípio de autossuperação, em detrimento de outros, que podem indicar um éthos deficiente comum e uma ética da amizade com a deficiência e, portanto, outros paradigmas de inclusão.

No quarto Capítulo, analisa-se a ética da amizade com a deficiência na escola e o modo paradoxal como emerge, informalmente, como outro paradigma de inclusão, alimentado pela *philia* entre estudantes, sem que os professores, diretores, coordenadores, dentre outros atores da escola, deem-se conta disso. Por fim, no último

Capítulo, perspectiva-se uma dimensão ontológica desses modos de existência e de ser deficientes à luz da ontologia do acidente, indicando outra forma de subjetivação em que esse sujeito se depara, como qualquer outro, com seus limites, seus déficits, muitas vezes atravessados por uma série de condições políticas, como ilustrados nos casos literários e ficcionais então retratados.

É desse ponto de vista ontológico da deficiência que se discute sua diferença como radical, que escapa aos biopoderes estabelecidos e que pode sugerir, no presente, um foco de resistência às formas de domínio da vida e à configuração neoliberal da biopolítica. Dessa forma, introduz-se um regime de verdade concorrente para o pesquisador da Educação Especial e para o educador em geral pensarem nessa diferenciação ética e modo de existir distinto na escola, ressaltando suas bases ontológicas e seus eventuais sentidos ético-políticos na comunidade ao qual pertence e fazendo apontamentos sobre sua dimensão estética, com sua forma particular de comunicação e sua presença intempestiva de uma filosofia que vem.

Agradecemos aos pesquisadores que participaram do desenvolvimento da pesquisa: Fernando Bárcena (UCM/Espanha), Carlos Skliar (Flacso/Argentina), Divino José da Silva (Unesp/Pres. Prudente), Alexandre Simão de Freitas (UFPE), Alexandre Filordi de Carvalho (Unifesp), Rodrigo Gelamo (Unesp/Marília) e Rodrigo Barbosa Lopes (Unesp/Pres. Prudente). Agradeço também aos estudantes que, decisivamente, colaboraram com os resultados expostos, particularmente, Jonas Rangel de Almeida, Cin Falchi, Leonardo Gonçalves Gomes, Tiago Brentam Perencini, Rafael Guazzelli Valério, José William Moreira Moreno Filho, Maria Angélica Pereira Matos, Juliana Fogaça.

1
A emergência do discurso da inclusão escolar na biopolítica: uma problematização em busca de um olhar mais radical[1]

Nos últimos anos, no Brasil, a temática da formação humana constituiu-se no principal eixo de análise dos estudos em Filosofia da Educação. A justificativa para que esse tema se tornasse objeto desses estudos, como demonstrado por Pagni (2013, 2014b), foi a de que, por um lado, teria se tornado um terreno profícuo para a interlocução dos pesquisadores desse campo e para sua constituição, seguindo um modo habitual de pesquisa bibliográfica, de natureza teórica, próxima de métodos estruturais ou hermenêuticos, como os empregados pela filosofia; por outro, pelo diagnóstico de que seria capaz de problematizar uma tendência, observada nas últimas décadas, de restringir a educação escolar às tecnologias de ensino e de aprendizagem que, por mais que tenham seu lugar naquela ação, sobrepuseram-se a seu sentido formativo. Se essa problematização da tendência geral produziu um razoável número de estudos, com o a precisão teórica e rigor conceitual esperados pelo campo da Filosofia da Educação, por sua vez os resultados dessas conquistas foram pouco reconhecidos pela filosofia e pouco efetivos na interlocução com outros campos da educação no Brasil.

---

1 Publicado integralmente na forma de artigo na *Revista Brasileira de Educação,* v. 22, n.68, em 2017.

Entre esses estudos sobre o tema da formação, alguns o abordaram pela ótica da estética da existência de Michel Foucault, tal como demonstrou Freitas (2013) e Groppa (2013). Desse ponto de vista, a formação ocorreria como uma arte da existência por meio da qual o sujeito ético transforma-se ao experimentar a si próprio, tornando-se objeto de seu pensar e mobilizando uma atitude para enfrentar os acontecimentos que acolhe e enfrenta. Nesse trabalho de si sobre si, como assinalado em outra ocasião (Pagni, 2014b), a vida é vista não apenas como algo a ser governado pelos dispositivos de subjetivação e pelas tecnologias do biopoder existentes, encarnados pelas práticas e incorporados pelos saberes em circulação em instituições como a escola, como também se apresenta como potência que resta ou que excede a essas formas de seu governamento, resistindo-lhe e criando outros modos de existência.

No âmbito da biopolítica atual, os processos de subjetivação que conseguem catalisar essa potência para interpô-la ao controle excessivo da vida e resistir-lhe em busca de modos de existências mais livres, mesmo em instituições disciplinares e normativas como a escola, constituem um campo privilegiado de uma ética que, estrategicamente, desempenha um importante sentido político na atualidade. Isso porque o estudo desse campo, antes de concorrer para o desenvolvimento de dispositivos de subjetivação e de tecnologias do biopoder que estendam a vida a seu extremo, produzindo formas de exceção e de extermínio – denominadas de fascistas por Foucault (2004b) –, pode indicar linhas de fuga capazes justamente de resistir-lhes e de criar modos outros de existência em que se potencialize.

Pode-se dizer que, dessa perspectiva, a administração excessiva da vida abrangeu também os dispositivos de subjetivação e as tecnologias do poder utilizados nas escolas na configuração atual da biopolítica, assim como as condições de possibilidade de os atores dessa instituição desenvolverem práticas de resistência, mobilizados por atitudes múltiplas que compreendem certa diferenciação daquilo que deles se espera e, por vezes, uma diferença que não resulta imediatamente de uma atitude, e sim de um acidente. Essa parece ser a condição de inúmeros atores que adentraram mais recentemente a

instituição escolar, gerando uma série de questionamentos acerca da eficiência das tecnologias e dos procedimentos adotados e também da própria formação do docente que atua nessa instituição para dar conta dessa diversidade ética emergente, aceitar a diferença que a compreende e, em seu interior, a deficiência como algo produtivo, em um contexto no qual reinou a identidade e uma racionalidade homogeneizadora. No caso particular da deficiência, a formação é atravessada pelos acidentes que deformam o modo de ser desses sujeitos involuntariamente, movidos, conforme afirma Malabou (2009), por uma plasticidade destrutiva – o problema parece ser ainda mais agudo e a diferença em questão parece ser ainda mais radical. Isso porque uma série de dispositivos foi elaborada a fim de minimizar os efeitos dessa vida anômala, deficiente, que adentra a essa instituição tentando atenuar a diferenciação desses atores, capturá-los e integrá-los por meio dos discursos sobre a inclusão escolar e de práticas denominadas inclusivas.

Por essa razão, interessa a este Capítulo problematizar pela ótica do projeto filosófico de Michel Foucault a emergência dos discursos sobre a inclusão na atualidade e, em particular, os dispositivos que os colocam em circulação para legitimar ou para produzir, desde os regulamentos legais que os instauram, algumas práticas ditas inclusivas na instituição escolar. Para tanto, não se procurou atualizar as análises foucaultianas sobre a emergência da biopolítica e do biopoder no tempo presente, nem recorrer a atualizações do diagnóstico elaborado pelo filósofo francês, largamente desenvolvidas de Deleuze a Lazzarato, passando por Hardt e Negri, Agamben, Spósito, Heller, Gross, nos termos indicados por Ugarte Pérez (2006), Rabinow e Rose (2006), Duarte (2010), entre outros. Também não se deteve, neste Capítulo, embora não se perca de vista esse exercício que será posteriormente mais bem apresentado, a encontrar na vida, no vivente e na estética ou na ontologia que a compreende uma expressão dos restos ou dos excessos que resistem e recriam a própria existência diante da configuração atual da biopolítica.

Ao contrastar as análises da biopolítica com a ontologia da diferença, para usar uma expressão de Revel (2004), procuram-se

vislumbrar as resistências expressas em alguns modos de existência, de vidas errantes, deficientes e desviantes aos dispositivos atuais do biopoder, encontrando nessas deficiências uma das possíveis formas de diferenciação ética emergentes na escola e acontecimentos capazes de colocar em xeque os processos de subjetivação dominantes nessa instituição. Esse é o recorte a que este Capítulo se propõe, uma vez que o tema é bastante amplo, com vistas a sugerir um início de discussão para que o assunto, emergente na Filosofia da Educação, possa ampliar suas margens de interface com campos como os da educação especial, propiciando a constituição de outro olhar sobre a deficiência na escola.

Normalização, prenúncios de inclusão e educação

Algumas pistas sobre a emergência da inclusão do discurso médico e nas tecnologias do poder podem ser encontradas na obra de Foucault (2010c), em *Os anormais*, particularmente na passagem em que o autor aborda a substituição do modelo de segregação e exclusão para o de inclusão dos doentes, dos loucos, no âmbito das cidades europeias, entre o final do século XVII e meados do XVIII.

O filósofo francês caracteriza essa passagem, historicamente falando, no momento em que a "exclusão dos leprosos" foi substituída pela "inclusão do pestífero", em que aqueles acometidos pela peste, em vez da expulsão pelos agentes do poder público, teriam sido fixados em um lugar definido, garantindo nesses espaços tanto sua presença quanto seu controle. E, embora essa passagem não se refira especificamente aos discursos sobre a inclusão escolar nem às práticas ditas inclusivas utilizadas pelos atores dessa instituição, neles ainda se vê reverberar as demarcações desse modelo que não trata mais de rejeitar, mas de incluir.

Nas palavras de Foucault (ibidem, p.40), esse modelo nasce com o propósito "de maximizar a saúde, a vida, a longevidade, a força dos indivíduos", criando um "campo de regularidade" que possa permanecer em constante exame e "no interior do qual se vai avaliar

sem cessar cada indivíduo, para saber se está conforme a regra, a norma de saúde que é instituída". Com sua emergência se inventaria na Idade clássica "as tecnologias positivas de poder", isto é, se passaria de "uma tecnologia de poder que expulsa, que bane, que marginaliza, que reprime" a um "um poder que fabrica", que observa, que sabe e "que se multiplica a partir de seus próprios efeitos" (ibidem, p.41). Dessa forma, ter-se-ia criado um poder "que não age por exclusão, mas sim por inclusão densa e analítica dos elementos", nem "age pela separação em grandes massas confusas, mas por distribuição de acordo com as individualidades diferenciais", tampouco estaria ligado "ao desconhecimento, mas, ao contrário, a toda uma espécie de mecanismos que asseguram a formação, o investimento, a acumulação, o crescimento do saber" (ibidem).

Graças a essas formas emergentes de poder, suas práticas, técnicas, enfim, suas artes "podem ser transferidas para suportes institucionais muito diferentes, como os aparelhos de Estado, as instituições, a família etc.", distribuindo-se em diversos campos de governo, como o das crianças, o dos loucos, o dos pobres e, gradativamente, o dos operários (ibidem, p.42). É assim que, desde a Idade clássica, inicia-se uma distribuição das artes de governo e das tecnologias do poder que, antes de excluir, subjugam determinados tipos de sujeitos à normalização de suas condutas, de seus comportamentos e de suas vidas. Dessa maneira, a normalização passaria a ser o fim daqueles dispositivos de subjetivação, produzindo seus efeitos sobre as vidas individuais, porém empreendidos por um processo social geral, desenvolvidos no domínio da educação por instituições como a escola, no da medicina com os hospitais, no da produção industrial com as fábricas, no da força policial com o exército.

Para essas tecnologias positivas do poder, na qual se encontram as pistas de toda uma genealogia dos discursos sobre a inclusão e das práticas ditas inclusivas, a norma assume função política. Ela funciona como uma espécie de princípio de inteligibilidade, por um lado, em virtude de sua associação aos saberes pedagógicos, médicos ou biológicos, psiquiátricos, econômicos e sociológicos; por outro, na medida em que produz tecnologias responsáveis pela correção

daqueles que se encontram além ou aquém da normalidade, com o intuito de qualificá-los e de torná-los produtivos. Nisso consiste uma "espécie de poder normativo" que procura regular as condutas individuais e que se exerce, no Estado moderno, por meio de diversas artes de governo, no intuito de prolongar e beneficiar as vidas com uma série de tecnologias, denominadas biopoder, que, por sua vez, executa-se na forma de uma anátomo-política do corpo, por um lado, e de uma biopolítica da população, por outro, nos termos analisados por Foucault (1997, 2008, 2010c). Biopoder e biopolítica constituem-se, assim, em categorias de análises importantes para se compreender as condições de emergência dos discursos sobre a inclusão e, particularmente, o modo como se manifestam na escola.

A maneira como as tecnologias do biopoder operam na escola e entrecruzam-se com outras práticas emerge mais ou menos na Idade clássica, assumindo a função de normalizar vidas específicas, ainda em seu início – vidas infantis –, regulando os excessos que aí emergem e, não sem alguma resistência, subjugando-as a dispositivos de uma arte de governo pedagógica das crianças que as modela de acordo com uma norma, um olhar e uma subjetividade adultos (Pagni, 2010). Quando os excessos ultrapassam a normalidade estabelecida e adentram esse ambiente institucional, manifestando em seus acidentes e em suas contingências, experienciados em suas singularidades e existentes em suas diferenças, são vistos, primeiro, como monstruosidades a ser segregadas, tal como se pensava até a Idade clássica, e depois classificados como anomalias que, ao necessitar de correções antes do que segregação, produzem as tecnologias positivas do poder, nos termos em que se configuraram a partir do século XIX.

No intuito de corrigir os desvios com que se apresentem, de acordo com normas e tecnologias provenientes dos saberes médicos e pedagógicos vigentes, a criança é assumida a essa época pela escola, porém não sem contar com o apoio de outra instituição primordial. Cabia à família se "encarregar do corpo e da vida dos filhos" para que, depois de garantir sua sobrevivência e vigilância, o Estado, por intermédio de seus aparelhos – especialmente da escola –, se

incumbisse diretamente de exercer a função de conduzir sua alma e governar seu corpo. Inspirada em uma "espécie de cruzada pela educação natural das crianças" (Foucault, 2010c, p.222), isto é, em uma ideia de que caberia aos próprios pais educarem seus filhos, não sem a interferência de saberes como os médicos e a pedagogia, até o momento em que o Estado os educasse, a arte de governo pedagógica exercida nas escolas e as tecnologias que a constituem recebem certo influxo da "descoberta da infância pela psiquiatria", nos termos desenvolvidos por Foucault (ibidem, p.266).

Isso implica compreender a infância objeto de seu governo não apenas como tempo de vida com características próprias, certos padrões de desenvolvimento e ritmos de aprendizagem, como também, e principalmente, como um "filtro para analisar comportamentos" e, portanto, uma suposta origem de todas as doenças mentais, dos desvios e das anormalidades manifestas na juventude ou na idade adulta. São essas últimas tendências errantes da vida que devem ser tratadas e corrigidas desde a infância, quando diagnosticadas na educação familiar e, particularmente, pela escola, antes que qualquer tipo de monstruosidade manifeste-se na vida adulta e se rebele com sua emergência na deformação da população.

Em vez de expulsar o monstro da escola ou de relegá-lo ao seio da própria família, graças aos saberes médicos e psiquiátricos que se interpõem à educação das crianças a partir do século XIX, a arte de governo pedagógica as classifica em normais e anormais, para melhor aproveitar as capacidades dos primeiros e corrigir as incapacidades dos segundos de modo que se possa homogeneizar a população, ainda que seja para criar instituições específicas para esses últimos e completar a rede em torno da qual se exerce a educação pública.

Essa tática adotada pela escola, em geral, é acompanhada de campanhas e estratégias eugênicas em outras instituições civis e estatais, com o intuito de regular e normatizar os casamentos, as misturas raciais, com um forte apelo a taxas demográficas, ao embranquecimento racial, como se vê, entre outros países, no Brasil, em meados do século XX. Não se trata, com isso, de expulsar os incapazes por anomalias ou por inferioridade racial ou por cruzamentos genéticos

interfamiliar, mas de conceder-lhes um lugar na hierarquia social, ainda que seja em um nível inferior que, dificilmente, possa ser superado, justificando essa inferioridade biológica, antropológica ou geneticamente.

Considerável parte da literatura sobre educação especial, embora pouco tenha como referencial de análise essa perspectiva teórica, aborda essa divisão e hierarquização proporcionada pela educação dos anormais como parte de uma história que, aos poucos, foi sendo ultrapassada no que diz respeito à nomenclatura, a políticas públicas e, até mesmo, tecnologias cada vez mais produtivas, menos estigmatizantes (Bueno, 2004). Na verdade, não é raro se demarcarem aí algumas condições históricas, se não da emergência dos discursos sobre a inclusão escolar e das práticas inclusivas que legitimam, ao menos o nascimento do campo de estudos hoje conhecido como educação especial. Embora os discursos e práticas sejam historicamente mais recentes que esse campo no Brasil, não deixa de reverberar ao olhar que trazem para falar da inclusão e de suas práticas alguns dispositivos discursivos ou normalizadores que reiteram essa forma de exercício do poder e da governamentalidade, mesmo após a biopolítica e as tecnologias do biopoder se terem reformulado diante das tendências atuais do neoliberalismo.

Antes de analisar a reformulação da biopolítica e do biopoder pela ótica foucaultiana, é interessante exemplificar como os discursos sobre a inclusão e as práticas inclusivas na escola continuam a repercutir o "exercício do poder normativo", e não somente entre os profissionais da educação especial, mas também entre professores e pais. Mesmo por esse enfoque, os deficientes são separados por suas deficiências, pelas curvas de normalidade de seu crescimento, desenvolvimento e aprendizado, quando não por dispositivos bioquímicos para remediar suas dores, convulsões, acelerar a capacidade cognitiva, entre outros, de modo que se possa aproximá-los o máximo possível de uma norma da deficiência para, então, compará-la aos padrões de normalidade da pessoa supostamente normal.

Nesse ciclo sem fim de normatividade, os saberes científicos, as técnicas terapêuticas e as tecnologias pedagógicas vão sendo

aplicadas pelos profissionais especializados sobre as pessoas ditas especiais, em parte significativa dos casos vistos em suas deficiências como elementos sobre os quais querem ver as correções e os resultados de uma ação, mas, raramente, pelo que são como atores desse processo. Os discursos sobre a inclusão conclamam que se olhe para esses elementos do mesmo modo que se olha para os sujeitos normais e, portanto, aspirar ver neles, se não certa normalidade, ao menos uma funcionalidade para o mundo em que vivem.

Essa visão não é muito diferente da visão da maioria dos pais ou familiares dos indivíduos ditos especiais, que, premidos por aquele ciclo normativo e por um mundo em que todos devem ser produtivos e ocupar um lugar no sistema econômico para que possam ser reconhecidos socialmente, acabam também por exigir de filhos diferentes de si uma normalidade e funcionamento semelhantes aos seus, com certo desconto para a deficiência deles, porque, de antemão, presumem que não têm chances de disputar o topo, mas podem desempenhar, com adaptações, alguma das funções na escala hierárquica dos ofícios. Caso não se abandone a priorização da norma, a univocidade da lógica da identidade e a pretensão da ordem hierárquica com que o mundo é percebido, os deficientes continuarão sendo vistos – quando não forem tratados como objetos de saberes e de tecnologias utilizados para torná-los um elemento produtivo no sistema – com preconcepções de sujeitos-pacientes de uma correção pelos terapeutas, sujeitos-alunos de uma capacitação ou de uma informação pelos professores e sujeitos-filhos de uma aspiração pessoal pelos pais.

Isso não quer dizer que se deva abandonar a norma, a lógica e a ordem em termos absolutos, tampouco as conquistas científicas e tecnológicas desse campo, mas, sim, combater sua conversão em regulamentos, saberes e racionalidades que se apresentam como regimes de verdade únicos e para os quais esses seres deficientes seriam apenas elementos ou objetos a ser incluídos, jamais atores ou sujeitos. Isso porque sua atuação no mundo para exprimir seu modo de ser e de estar, assim como o tipo de relação que têm com a vida, consigo e com sua diferença, por essa ótica, parece ser mediada por

outrem, sejam eles profissionais, professores ou familiares, supostamente superiores em sua capacidade, que por eles falam, ainda que nem sempre os vejam e, quando os veem, mascaram sua diferença dos demais para torná-la assimilável pela maioria. É como se, na proteção desse outro, protegessem a si mesmos, a hierarquia social na qual tomam parte e, com isso, o próprio sistema, preservando esses indivíduos da diferença contestatória de sua identidade, da ruptura com os fundamentos do poder no qual se assenta e da vida que transborda a funcionalidade, assim como desestabiliza o existente.

Mais que uma consequência do desenvolvimento dos saberes e das formas de exercício do poder, tal problema parece constituir-se em um caso ético da democracia no Ocidente. De acordo com Foucault (2012), desde sua genealogia, a democracia constituiu-se em uma "isonomia quantitativa" na qual a maioria comanda, enquanto a "diferenciação ética", decorrente das relações agônicas dos grupos minoritários contraria, afronta e resiste à majoritária e quantitativamente definida. Para manter essa posição majoritária assim constituída, um dos mecanismos da democracia é invisibilizar, marginalizar e excluir os devires decorrentes dos modos de vida minoritários, ainda que sob o pretexto da inclusão. Por sua vez, esses devires invocam uma transformação daquela isonomia quantitativamente construída ao expressarem publicamente os diferentes modos de vida, colocando-a em xeque e, paradoxalmente, tensionando-a.

Esse paradoxo da democracia é agravado em seu desenvolvimento, no Ocidente, sobretudo após a modernidade, que, em vez da mobilidade propiciada pelas minorias e pela "diferenciação ética" que a compreende, tendeu a pautar-se na estabilidade e, por mais que propague uma aparente pluralidade de interesses, em uma fixidez que subjuga a vida a uma organização eminentemente econômica, destituindo-a onde procura vigorar. Se o liberalismo político protagonizou esse fluxo de interesses individuais, centrando-o em uma espécie de identidade lógica, o advento do neoliberalismo o traduziu em uma racionalidade de cálculo e da indiferença gerada pela expansão da ciência econômica, presumidos como o novo reino da individualidade, supostamente livre das ingerências do Estado,

mas gerido por formas de governamentalidades capitaneadas pelo mercado e pelas forças do capital monopolista.

As políticas da inclusão escolar na biopolítica neoliberal

Ao analisar as relações do neoliberalismo com a biopolítica, em seu curso Nascimento da biopolítica, Foucault (2008, p.301) argumenta que aquelas se configuram nos Estados Unidos, a partir da segunda metade do século XX, como "uma maneira de viver e de pensar", "um tipo de relação entre governantes e governados" (e não de uma técnica dos primeiros sobre os segundos), em que o "problema da liberdade" se impõe sem que se reduza propriamente ao modo de ser dos direitos e dos serviços públicos. Gradativamente, ver-se-ia essa forma de vida assumir uma "reivindicação global", porém se radicalizando em um modo de administração econômica que penetrou nas esferas ínfimas da vida humana, tornando-a parte de um capital e da constituição de um *homo oeconomicus* que não mais se empreende pela troca, mas no investimento e no empreendimento sobre si mesmo.

Na composição desse si a ser empresariado, é possível reconhecer as limitações e as potencialidades a ser exploradas em sua máxima capacidade e eficiência, em uma avaliação minuciosa e decisiva sobre si e os demais indivíduos. Produzida graças ao desenvolvimento técnico-científico e à ciência econômica, tal avaliação permite o reconhecimento dos elementos inatos e o que pode ser adquirido pelos indivíduos, exigindo o máximo de produtividade e de eficiência de cada um, ao saber até onde sua máquina-competência pode chegar, quais são seus eventuais desgastes e capacidades.

Dos elementos inatos ou hereditários relatados pela biologia ou, até mesmo, pelo atual desenvolvimento da genética, esse indivíduo poderia mapear como as tendências herdadas interfeririam nas escolhas, limitariam ou incrementariam o equipamento de cada um para ser mais bem explorado e para torná-lo produtivo de acordo com

esse diagnóstico. Afinal, diz Foucault: "um dos interesses atuais da aplicação da genética às populações humanas é possibilitar reconhecer os indivíduos de risco e o tipo de risco que os indivíduos correm ao longo de sua existência" (ibidem, p.313). Com esse interesse genético, parece ser possível mapear quais são os indivíduos de risco e os riscos de relações destes com outros seres capazes de perpetuá-los ou minimizá-los, definindo aqueles que possuem "bons equipamentos genéticos" e, consequentemente, produzirão indivíduos de "baixo risco ou cujo grau de risco não será nocivo, nem para eles, nem para sociedade" (ibidem), constituindo-se em matrizes raras que ingressam, frequentemente, no cálculo e tornam-se uma alternativa ao investimento econômico.

O mesmo se pode dizer da classificação dos indivíduos que implicam alto risco em razão de seus genes, em que sua reprodução necessite ser monitorada para evitar seu perpetuamento e que seu equipamento genético, salvo não possa ser aprimorado, requeira maior controle no intuito de conduzi-lo ao exercício de funções sociais que exigem um baixo risco, pouca responsabilidade. Embora a inquietação com esse interesse econômico da genética traga tantas preocupações, na acepção de Foucault não se trataria mais de compreendê-la "nos termos tradicionais dos racismos", pois se ocupa de um problema político atual: o de "constituição, de crescimento, de acumulação e de melhoria do capital humano" (ibidem, p.314). Esse é o interesse em torno do qual a genética ganha relevo entre os saberes e tem seu investimento assegurado pela ciência econômica, pois auxilia a naturalizar a vida e a despolitizar as relações de poder que a compreendem, assumindo uma das formas de fascismo atual quando seu uso extremado justifica as exclusões de certas deficiências e déficits, apoiando certos estados de exceção.

Tão importante quanto essa composição do si mesmo a ser empreendido como forma de avaliação dos riscos e para a formação do capital humano, porém, são os investimentos em seu aprimoramento ao longo da vida ou sua qualificação para disputar um lugar no mercado, tal como tem sido frequentemente destacado como importante estratégia do neoliberalismo. Para formar "essas espécies

de competência-máquina que vão produzir renda", é necessário, segundo Foucault, "investimentos educacionais", isto é, não apenas a "instrução propriamente dita" ou o "aprendizado profissional", desenvolvido na escola, mas a formação dos "elementos que entram na constituição de um capital humano", "muito mais amplos" e "mais numerosos" que esse tipo de instrução e aprendizado (ibidem, p.315).

No cálculo desses investimentos entram, em particular, entre outros aspectos, desde o "tempo de afeto consagrado pelos pais a seus filhos", passando pela cultura dessa família e pelos estímulos ambientais, até os cuidados médicos e de higiene para garantir, mais que a formação do capital humano, seu aprimoramento para que possa ser "conservado e utilizado pelo maior tempo possível" (ibidem, p.316). Trata-se, portanto, de aprimorar e conservar o capital humano, de formá-lo, cercando-o de cuidados psicológicos, pedagógicos e médicos para que desempenhe efetivamente uma função econômica, fazendo que aquele adentre as análises para o bom funcionamento desta, mas sem deixar que se estratifique a mobilidade do indivíduo no que se refere ao empreendimento de si mesmo. Isso faz que, quanto mais se invista em si mesmo, no que se entende como capital humano, mais se necessite continuar investindo, até o final da vida ou o esgarçamento das forças vitais, sendo esse um imperativo da existência que se apresenta a todos como um limiar entre a vida e a morte, ou seja, em outras palavras: o viver como sinônimo da mobilidade própria daquele investimento e empreendimento de si, enquanto o morrer é entendido como similar à imobilidade e à exclusão de quem está fora dessa meta (Duarte, 2010).

Nessa atual conjuntura, a mobilidade passa a ser constitutiva de um investimento importante, como ocorre nos casos de migração dos indivíduos, dando-lhe a impressão de que dessa maneira ampliariam seus recursos e qualificações ou até mesmo seu senso de liberdade, quando na verdade apenas respondem a certo princípio concorrencial do mercado e se enredam em seu jogo. Afinal, a busca de um ponto cego tanto do mercado quanto dos acontecimentos que atravessam a existência dos indivíduos começa a entrar no cálculo da busca de "inovações" nos mais diferentes campos, como uma marca

global do neoliberalismo, para propiciar uma impressão de mobilidade produzida por um "sistema de diferenças" e uma aparente unidade capaz de aplacar os efeitos dessa economia da vida, que a torna escassa justamente onde transborda. De acordo com Foucault (2008, p.354-5), tem-se nesse horizonte de análise:

> [...] a imagem ou a ideia ou o tema-programa de uma sociedade na qual haveria otimização dos sistemas de diferença, em que o terreno ficaria livre para os processos oscilatórios, em que haveria uma tolerância concedida aos indivíduos e às práticas minoritárias, na qual haveria uma ação, não sobre os jogadores do jogo, mas sobre as regras do jogo, e, enfim, na qual haveria uma intervenção que não seria do tipo da sujeição interna dos indivíduos, mas uma intervenção de tipo ambiental.

É nesse contexto global que as práticas ditas inclusivas aparecem no âmbito da ação política pública, com vistas a garantir o direito das minorias, sob o influxo de movimentos sociais que empreenderam, muitas vezes dentro de uma lógica identitária e, lamentavelmente, de uma economia do capital humano que procura valorizar as diferenças naquilo que pode favorecer as inovações, a eficiência no empreendimento de si e, enfim, favorecer a mobilidade do mercado. Por sua vez, os discursos sobre a inclusão aparecem aí, quase sempre, preservando sua lavra funcionalista e, principalmente, centrando-se no apelo à garantia de condições (econômicas, de acessibilidade, de igualdade étnico-racial, de gênero etc.) para intervir sobre o ambiente a fim de que cada um possa empreender sobre si mesmo, algo que geralmente se faz pelo investimento educacional recebido tanto da escola quanto da família.

Os cálculos sobre as potencialidades dos componentes hereditários a ser transformadas em atos, das capacidades a ser desenvolvidas graças ao treinamento de habilidades, a aquisição de conhecimentos e a incorporação de hábitos, em ambas as instituições, constituem-se em variáveis importantes na avaliação dos riscos do investimento do capital humano de cada indivíduo. No

caso da escola, essa avaliação se dá por uma escala que privilegia o desenvolvimento de capacidades, o treinamento de habilidades e a aquisição de informações necessárias para o acúmulo de capital humano destinado à ação eficiente nos níveis superiores de ensino, ao consumo informado e à qualificação profissional. Para essas tarefas concorrem outros aparelhos estatais e dispositivos de sujeição da sociedade civil, inclusive a mídia, que facultam aos indivíduos, mapeados com maior potencial e menor risco ao investimento educacional, uma ampla gama de possibilidades para constituírem-se em empresários de si, incorporarem uma economia e perfazerem-se em um capital humano. Ao mesmo tempo, esse capital humano torna-se objeto de troca no mercado e produz satisfação pessoal no sujeito econômico, que passa a ser julgado por si e por outrem em razão de sua eficiência, de seu desempenho e de sua performatividade, ou seja, por medidas ou por regras supostamente iguais para todos, mas que instauram um jogo que somente alguns se sobressaem em virtude de seus esforços, interesses, capacidades e, principalmente, competências.

Em torno desses resultados almejados pelo investimento educacional se alinham a escola e a família – contudo, ajustam-se a essa racionalidade para qualificar e capacitar seus elementos para que também se tornem sujeitos econômicos. A esses sujeitos-elementos são oferecidas as condições para que alcancem o grau máximo possível para si mesmo no jogo concorrencial existente e demandam-lhes que mobilizem todas as forças e potencialidade disponíveis para melhor se empreenderem no mercado.

O pressuposto que justifica essa demanda é o de que, desde a infância até sua emancipação jurídica, são ofertadas a esses elementos as condições materiais, afetivas e, principalmente, informacionais para que correspondam a essa exigência de mobilização, em uma aposta da escola e da família em sua capacidade, em seu desenvolvimento cognitivo, desempenho e performatividade. Em torno de tal justificativa dos discursos sobre a inclusão, ocorre uma espécie de preparo ambiental, realizada em virtude das intervenções familiares e escolares, para que suas potencialidades e capacidades frutifiquem,

tal como em todo capital humano no neoliberalismo, propiciando ganhos a outrem e satisfação a si.

Desde o nascimento até o momento em que adentram o ensino superior ou a vida pública – nesse caso o mercado de consumo e, depois, de trabalho entendido como um dos sinais de emancipação do sujeito econômico –, tais intervenções são medidas pelos cálculos de risco no investimento em cada indivíduo, sendo objetos de avaliação, elaboração e efetivação, levando-se em conta a composição de cada "máquina", suas competências e capacidades.

Parece ser desse modo que estratégias desenvolvidas por essas instituições garantem a distribuição dos investimentos conforme as capacidades de cada qual, almejando seu máximo rendimento, ao mesmo tempo que suas práticas procuram oferecer as condições de igualdade inicial e juridicamente instituídas, necessárias a toda concorrência para que, por um lado, aos diagnosticados como menos capazes, ou mesmo como incapazes, existam condições compensatórias para atuarem, ainda que como coadjuvantes nos ganhos de outrem e na satisfação de si. Por outro lado, em tais práticas, a atuação dos mais capazes ou capacitados no processo de empreendimento de si lhes conferiria o papel de protagonistas, já que estrategicamente a eles estaria destinada a capacidade de inovação, produzindo a mobilidade própria dessa configuração da biopolítica no neoliberalismo, a saber: a criação de novos produtos capazes de ampliar os ganhos de outrem, a renda para si e, consequentemente, sua própria satisfação. As diferenças são diagnosticadas, assim, em virtude desse escalonamento de capacidades individuais que, economicamente, fazem funcionar melhor o jogo da livre concorrência, descentralizando por meio da multiplicação de suas artes de governo a intervenção do Estado, que apenas reage às reivindicações das minorias para regular a vida da população e para apoiar a esse investimento educacional no intuito de propiciar sua distribuição compensatória para cada indivíduo e de garantir os preceitos jurídicos de igualdade naquele jogo.

Ainda que na esfera pública sejam consonantes, a maioria das vezes, com os objetivos do jogo do mercado, aquelas reivindicações e essa intervenção estatal constituem-se em condições de emergência

das políticas de inclusão no jogo concorrencial próprio do neoliberalismo. Isso porque forçam a alteração das regras desse jogo para corrigir eventuais desigualdades suscitadas por condições de diferenciação entre seus jogadores – em razão de suas condições genéticas, físicas, cognitivas, psicológicas, econômica, étnico-racial, de gênero etc. –, instituindo práticas que visam manter certo equilíbrio na consecução da eficiência dos lances, na inovação das estratégias e na mobilidade daqueles que se alteram em protagonizar as jogadas, ampliando os ganhos de todos da mesma equipe e, ao mesmo tempo, a satisfação propiciada pelo consumo de cada um.

No entanto, nem essas práticas produzem esse equilíbrio em razão do descompasso existente entre a previsibilidade das jogadas e o imprevisível dos lances, nem a diferença dos jogadores pode ser dirimida por alterações de regras que almejam corrigir as desigualdades; sobretudo, quando o objeto da regulamentação não é totalmente passível de comparação por assimilação ou abstração, nem por uma lógica identitária ou um cálculo econômico, mas, sim, conduzido por um sujeito impassível, errante e imprevisível como a vida. Justamente por isso esse sujeito capaz de criar modos de existência outros para melhor habitar eticamente o mundo teria como sua condição ontológica a liberdade, como sua virtualidade a assunção de uma atitude vital e como resultado a diferenciação produzida por essa experiência.

É esse sujeito ético que as políticas de inclusão procuram, por um lado, tornar presente no que se refere às condições de capacitação e às potencialidades de suas capacidades e, por outro lado, fazê-lo invisível em suas diferenças e calar-se em relação a suas resistências, enquadrando-o em um jogo no qual as regras se alteram para que seus resultados reflitam sobre o ganho de outrem e sobre a satisfação pessoal de cada um.

O que permanece intacto nesse jogo é o esvaziamento da existência de sentidos para reduzir a vida a sua racionalização, sequer lógica e somente econômica. Não se trata mais, desse modo, de incluir para requerer desses sujeitos que se diferenciam como anormais apenas sua presença como objetos, mas como sujeitos que participam

ativamente desse jogo com suas capacidades, qualificações e limitações, subjugando-se, mais que a suas regras para poder simplesmente jogar, a um dispositivo de inclusão que independe da expectativa de outrem em relação a seu desempenho. Ao cumprir esse papel previsível no jogo, porém, esse sujeito deveria deixar de ser o que é e de diferenciar-se eticamente dos demais, escondendo si mesmo no empreendimento de um eu esperado socialmente, justamente para ser aceito como se houvesse somente a racionalidade econômica, uma lógica unificadora da pluralidade dos modos de habitar o mundo, definida por uma justificação seja natural, seja transcendental, seja histórica.

Em busca de um olhar mais radical

Ao adotar um desses pontos de vista, os discursos sobre a inclusão escolar prometem fazer inclusão nesses termos, por um lado, instituindo um direito para neutralizar as lutas em torno da afirmação da vida e da diferenciação ética; por outro lado, acirrando a disputa entre seus próprios jogadores dentro desse jogo e fazendo valer a força de exceção, de exclusão, de segregação, daqueles que ocupam uma melhor posição – majoritária – sobre aqueles que estão supostamente em um nível abaixo do seu. A instituição dos direitos civis ameniza as lutas empreendidas por essa população que se sente excluída em razão de fatores que a diferenciam dos demais integrantes da população, na medida em que se acomodam as regras para lhe dar condições de presença no jogo, ainda que seja para cumprir o papel antes mencionado, sobretudo porque parece ser difícil colocar esses sujeitos à margem dos objetivos da livre concorrência e de sua restrição a uma racionalidade econômica a qual os jogadores estão enredados. Para alguns jogadores, o discurso da inclusão, com as alterações das regras, traz certa promessa de salvação, de pertença e de conquista, ainda que suas diferenças permaneçam nas formas de cor de pele, de pertencimento a um gênero, de uma deficiência, de um trauma, de uma condição sociocultural ou socioeconômica.

Embora essas demarcações do que são independam de suas vontades e caracterizem em certa medida seus estilos de existência, aquelas promessas procuram, provisoriamente, deslocar de si para outrem a vontade e a caracterização de seu modo de ser, produzindo o apaziguamento das forças que mobilizam internamente e das lutas que travam com seus e contra os demais. Os outros integrantes da população, por sua vez, quase sempre se incomodam com as alterações das regras que já os favoreciam e continuam a favorecer, por considerar uma intervenção externa, alheia sua vontade e que lhe custará alguma mobilidade no jogo, mais para o lado, raramente para baixo, na hierarquia concorrencial.

Bastaria a lembrança das políticas de cotas raciais e socioeconômicas para o ensino superior ou mesmo as de inclusão escolar na educação básica, no Brasil, para compreender tal referência como uma reação tanto àquela intervenção quanto a essa ameaça de suposta mobilidade. Esse sintoma indica quanto a maioria acostumada a esse jogo, mesmo admitindo a alteração de suas regras, raramente se dispõe a mudar suas condutas, mesmo que seja para melhor alcançar seus objetivos imediatos. Por isso, as disputas se acirram no âmbito do jogo, pois os demais integrantes da população veem nessa necessária alteração das condutas uma ameaça sua integridade enquanto sujeitos econômicos, com posições já definidas no jogo e com um desvio no que se refere ao empreendimento de si, chamando atenção para o fato de que existe algo além do investimento que fazem em seu capital humano ou, até mesmo, no de seus filhos.

É comum ouvir de alguns pais queixas de que os alunos deficientes nas escolas, os quais foram incluídos recentemente por força de lei, atrapalhariam o rendimento de seus filhos, retardando o aprendizado ou, ao menos, não permitindo o treinamento da máxima eficiência das capacidades deles. O que significaria admitir, na lógica da racionalidade econômica imperante, que seus filhos, supostamente normais, estariam sendo prejudicados pelos chamados deficientes e tendo perdas no investimento educacional destinado a constituir seu capital humano. Embora não seja exatamente esse o argumento, pais dizem que, mesmo apresentando menos riscos por

suas condições hereditárias ou genéticas e, portanto, mais potencialidades para o desenvolvimento pleno de suas capacidades, seus filhos ficam à mercê de práticas inclusivas nessa instituição que, ao concordar com o discurso sobre a inclusão, atrasaria o ritmo de aprendizados e amenizaria a intensidade de treinamento para que as outras crianças desenvolvessem as competências necessárias para sua constituição como capital humano e para apresentarem-se como empresários de si.

Com vistas a considerar os riscos do investimento educacional, esses pais dizem que seus filhos perdem economicamente com essa relação com o incapaz ou o chamado deficiente, assim como eles, pois – ainda que por meio de outras esferas invistam para que seus filhos alcancem a esse fim –, sentem-se não eficientes na gestão do capital humano de sua prole. Tal sentimento também ocorre com pais de filhos deficientes, porém por outras razões. Afinal, a realidade da relação com seus filhos lhes impõe a percepção da necessidade de maior investimento, pois seus filhos estariam sujeitos a um maior risco, segundo essa racionalidade, na medida em que sua composição hereditária apresenta problemas genéticos, congênitos ou mesmo limitações físicas e/ou intelectuais decorrentes de acidentes, que restringem suas capacidades, antes mesmo de serem desenvolvidas por seu treinamento, administração e aquisições advindas da educação. Não raro esses pais se sentem ineficientes, até mesmo como pais, ao perceberem as incapacidades de seus filhos em se empresariar por si mesmos e, por vezes, ao perceber na deficiência deles as suas próprias.

Tal sentimento parece substituir a vergonha de gerações anteriores, impulsionando esses pais a uma busca desenfreada pela normalidade, por correções, a ponto de vibrarem com qualquer conquista nessa direção e resignarem-se, uma vez que, em virtude da segurança perante os riscos da condição de deficientes de seus filhos, já seria um ganho ocuparem uma posição menor na hierarquia funcional instituída. Tal é o aprisionamento a determinada lógica e sentimentos que, raramente, esses pais pensam que o eventual ganho de seus filhos seria pequeno se comparado a de outros alunos, chamados

de normais, que aprendem com a convivência com a deficiência de outrem e com as relações aí estabelecidas, algo que escapa ao poder disciplinar, à normalização ou até mesmo à capacitação almejada pela educação escolar.

Não é nesse âmbito de preocupações que se pauta atualmente o discurso sobre a inclusão escolar, que teve como condição de emergência a racionalidade econômica e a biopolítica neoliberal, mas, sem sombra de dúvidas, poderia ser. Quando emergem por essa ótica, os acidentes desse outrem e as diferenciações trazidas por sua deficiência para os atores da escola seriam ao menos tomados como objetos de estudo, de planejamento e de cálculo para promover a inovação das tecnologias do biopoder presentes na escola, assim como propiciar maior mobilidade ao capital humano formado nessa instituição, para admitir a diferença ética e se confraternizar com ela, tornando o mundo cada vez mais inclusivo.

Para além das restrições à disciplinarização, à correção, à normalização e à capacitação desses atores da educação escolar, essa perspectiva radicaliza o papel da instituição escolar na formação do capital humano, dando-lhe poderes mais amplos e investindo na relação dos demais alunos com o deficiente. Isso porque visa fazer dela um preparo empírico para que os alunos ditos normais adquiram habilidades para lidar com a diferença do outro no presente, ampliando seu capital humano para que possa usar os recursos aprendidos com essa relação em um futuro próximo, enquanto o deficiente com ela garantiria o aprendizado de sua subsistência autônoma, contando com a tolerância alheia e com políticas compensatórias pactuadas desde o presente e a ser ampliadas no futuro.

Desse ponto de vista, os discursos sobre a inclusão poderiam vencer algumas resistências e, se apropriados pelos pais dos alunos com deficiência, poderiam convencer os demais de que o principal beneficiário da introdução das práticas inclusivas, efetivamente, seriam os filhos dos outros, já que os seus apenas teriam ganhos secundários, mas ao menos estariam protegidos da exclusão e da violência que esse jogo representa. É em torno de tais argumentos que alguns profissionais que atuam com crianças e jovens deficientes

vêm enunciando de outro lugar o discurso sobre a inclusão, sendo acompanhados por alguns pais. No entanto, esse outro lugar de enunciação parece corroborar e aperfeiçoar essa ótica atual do mercado e do capital humano, reiterando uma racionalidade econômica que, embora se tenha instituído profundamente nos capilares da vida atual e, especialmente, de seu controle pelas tecnologias do biopoder, não parece suficiente para que a diferenciação ética que compreende a deficiência torne-se visível e nela se veja não uma vida que se esvai, mas uma experiência singular que potencializa e resiste sua destituição nas relações de poder vigente.

Para que isso acontecesse, seria importante que de sujeito participante do capital humano que, com todas as suas limitações, empreende a si próprio e ocupa um lugar no jogo hierárquico do capital, tal como proposto pelo discurso sobre a inclusão, os deficientes passassem a assumir uma posição, se não de sujeitos da enunciação desse discurso, ao menos daqueles que asseguram sua expressividade na esfera pública, um lugar mais digno para ocupar-se de si mesmo e exprimir sua diferença ética no âmbito de uma isonomia quantitativa de opiniões. Poderiam apresentar-se dessa forma como enunciadores de um discurso da diferença ou, simplesmente, como sujeitos que exprimem uma deficiência, entre tantas existentes, inclusive em cada um de nós e nas quais impulsiona a vida. Esse ponto de vista daria maior visibilidade ao que são, ao sujeito ético que perfazem, ainda que se encontre aí um limiar extremamente complexo e delicado, assim como se apresentaria dessa forma um contraponto tanto ao discurso sobre a inclusão quanto às práticas ditas inclusivas, nos termos de sua biopolítica neoliberal.

Esse limiar é complexo porque implica uma passagem da inclusão para a diferença, marcada por outro tipo de racionalidade, e delicado porque necessita da implicação de cada um no intuito de ocupar-se com as condutas que conduzirão a própria vida, em uma relação com a deficiência que é de outrem, mas que também é sua, de cada um e de qualquer comunidade. Tal delicadeza consiste em andar no fio da navalha, entre uma vida que se esvai pelo atual exercício das tecnologias do biopoder, a racionalidade econômica, e outra que

foge dessas últimas, sobrepondo-se, restando ou excedendo a ela, por outras racionalidades. Em que medida se pode caminhar nessa linha, sabendo quando se tem o direito de usar do desenvolvimento dos conceitos e das ciências para conduzir a vida sobreposta, restante ou excedente, é uma das incógnitas dessa política que tem como base uma série de questões éticas ou bioéticas – e talvez um de seus desafios mais dignos de serem enfrentados no tempo presente.

Entre as questões que desafiam aqueles que se relacionam forçosa ou deliberadamente com esse outro, chamado de deficiente, por um lado, é o de ver na experiência singular que essa relação proporciona a emergência de uma diferença radical e de um acontecimento que problematiza sua própria existência e faz dessa deficiência alheia um devir da transformação de si mesmo; por outro lado, para esses com quem se relacionam, o desafio parece o fato de se esse sujeito chamado deficiente pode ou não, como qualquer um, pelas limitações genéticas, biológicas ou acidentais que a ele se impõe, emancipar-se desse estado ou, ao menos, exprimir a diferenciação ética em que vive, entre tantas outras que se apresentam na esfera pública. Cabe perguntar se essa diferenciação que exprime não seria a possibilidade de transformar as próprias formas de existência hegemônicas nas comunidades das quais participa e da própria esfera pública, exigindo uma democracia que não se paute exclusivamente em uma isonomia quantitativa, mas também na valorização da convivência agônica e qualitativa de diferentes modos de existência, elegendo-o como seu princípio vital e como uma maneira de resistir à atual configuração da biopolítica.

Esses desafios, sim, parecem conferir positividade à deficiência e dignidade aos deficientes como efetivos partícipes da vida e de suas lutas no mundo, dando-lhes se não um lugar de destaque, ao menos um lugar comum. Não foi esse, porém, o sentido conferido à deficiência nos desdobramentos da biopolítica neoliberal, como veremos no próximo Capítulo, mas, sem dúvida, é contra ele que parte dos dispositivos desta última vão se desenvolver, com vistas a capturar as formas de resistência apresentadas pelos modos de vida denominados deficientes.

2
Da exclusão a um modelo identitário de inclusão: a deficiência como paradigma biopolítico[1]

O deficiente tem sido objeto de exclusão no ambiente escolar. Historicamente, os argumentos utilizados para tal seriam os de que o deficiente escaparia aos propósitos disciplinares da escola e, ao ser classificado como anormal, deveria ser destinado ao governo de outra instituição que, se não o corrigisse, o privaria da vida social. Mais recentemente, no caso do Brasil e de outros países, tais argumentos sofreram um deslocamento no sentido de buscar a inclusão do deficiente aos dispositivos e às instituições que visam prepará-los ao exercício de uma função social ou para o mercado de trabalho, muitas vezes, compreendendo que essa seria uma forma de poderem ser introduzidos e integrados ao mundo, como se a ação daqueles sobre este, como a de todos os seus demais atores, restringisse-se somente à vida funcional e à atividade profissional.

No Capítulo anterior, vimos como essas pretensões estão associadas a uma racionalidade econômica e aos dispositivos de uma configuração da biopolítica no neoliberalismo, em suas linhas gerais, sem particularizar quais foram seus desdobramentos da segunda metade do século passado até hoje, nem elucidar o papel ocupado pela

---

1 Uma versão do capítulo foi publicada, na forma de artigo, na revista *Childhood and Philosophy*, v.13, n.26, em 2017.

deficiência desde então. Este é o propósito deste segundo Capítulo do livro, com vistas a aprofundar o diagnóstico acerca da deficiência na biopolítica neoliberal. Para isso, recorreremos aos prenúncios da discussão do tema a partir da obra tardia de Michel Foucault e, principalmente, daqueles/as autores/as que deram prosseguimento ao seu projeto filosófico, ainda que divergindo em alguns pontos de seu pensamento e criando seus próprios diagnósticos do presente. São esses diagnósticos que nos interessam para situar o lugar da deficiência no âmbito dos dispositivos do biopoder, pois é preciso reconhecer que, tanto o filósofo francês quanto a literatura que dele se apropriou para analisar o tema da deficiência, não foram muito adiante nessa tarefa.

Para sermos mais precisos, a crítica do filósofo às formas de controle da vida pode ser encontrada, didaticamente falando, em sua obra tardia, desde o momento em que elabora a noção de governamentalidade[2]

---

2 A noção de governamentalidade é criada por Michel Foucault para tratar do que denomina de formas de governos emergentes da passagem do Estado Soberano para o Estado Moderno; sobretudo, quando este último se aprimora, por meio das instituições sociais e das diversas artes que nelas circulam, para governar a população. Em geral, segundo Foucault (1990), esta primeira forma de governamentalidade se caracteriza como uma forma de *governamentalidade descendente*, enquanto as formas de organização dos movimentos que reagem a esta última e são empreendidas pela própria população em vistas a ampliar sua participação na vida pública ou mesmo apresentar-se como uma força junto ao Estado são denominadas de *governamentalidade ascendente*. Em um de seus últimos cursos, em que trata do *Governo de si e dos outros*, ao analisar o que denomina de governamentalização, isto é, as formas de governo de si e do outro que compreendem seus jogos com a crítica ou com o não querer ser governado de determinada forma, expande a noção para compreender modos de governo que se estruturam nas relações interpessoais e que se erigem a partir da ética de si nos mundos grego e romano. Foucault (2010b) parece expandir desse modo essas formas de governo a um jogo, não somente ascendente ou descendente, mas também diagonal ou, mesmo, transversal a essas forças, que fazem da democracia antes do que uma isonomia quantitativa, uma diferença qualitativa entre os diversos agrupamentos sociais, dando visibilidade às minorias emergentes, por assim dizer. Nesse sentido, ao expandir as formas de governo à formação ética do sujeito, articula a governamentalidade a ação desse último, que ultrapassa as formas anteriores e que emergem como um acontecimento ou, se preferirem, aos modos usuais de governo da via e como

e, concomitantemente, a de biopolítica,[3] até seus últimos cursos, dentre os quais se destacam a temática dos homens infames e do governo dos vivos, embora neste caso não se destinando a tratar diretamente da conjuntura política contemporânea. A literatura sobre a temática da inclusão do deficiente em instituições sociais como a escola a partir dessas noções foucaultianas, transversalmente a

---

uma atitude que lhes resiste, criando modos de existência outros. Por isso, a literatura compreende essa noção como elaborada na passagem da fase genealógica e política de Foucault para o momento em que se ocupa da formação ética do sujeito e dos processos de subjetivação, caso se siga a divisão didática proposta por Veiga-Neto (2004).

3 A biopolítica se constitui em um conjunto de tecnologias de biopoder que, desde o século XVIII, configura-se em uma forma de exercer um poder sobre a vida da população, particularmente, responsabilizando-se por sua saúde, pelos cuidados com a procriação e o sexo entre seus integrantes, com vistas a formar políticas capazes de governar, de regulamentar e normalizar os seus modos de existência, tomando-a como objeto de várias ciências para tal e formando um corpo social, relativamente, homogêneo. Antes de estar sujeito ao império do poder soberano a quem caberia o direito sobre sua morte e ao poder disciplinar ou, de uma, "anátomo-política do corpo" (Foucault, 1997), a biopolítica se ocuparia de administrar a vida da população, evitando que morra, para fazê-la viver, se ramificando pelas diversas artes de governo e atuando sobre o corpo de cada indivíduo para que este último o governe por e para si mesmo, segundo os saberes científicos e as tecnologias do biopoder vigentes. Tais saberes e tecnologias, por sua vez, trazem a promessa de prolongarem sua existência, ainda que para torná-la mais produtiva e ao mesmo tempo menos prenhe de vida, enquanto sua liberdade se reduz a esse jogo de perder a vivacidade para servir a algo que lhe assegure a sobrevivência, com as possibilidades de viver somente dentro de uma racionalidade econômica, algo que fundamentará o liberalismo. No neoliberalismo, de acordo com Foucault (2008), a biopolítica se torna um modo de existência, marcado pelo empresariamento de si e pela formação do capital humano, encontrando aí e nessa espécie de individuação um processo de coesão e de constituição do corpo social. Ao problematizar tanto aquela quanto essa forma de liberdade, segundo Judith Revel (2005, p.27), em suas obras tardias e em seus cursos no final da vida, Foucault propõe uma rearticulação da política com a ética ou, melhor seria dizer, a biopolítica "representaria a passagem do político ao ético" em sua obra. Isso ocorreria na medida em que coloca a vida não apenas como lócus de controle pelas tecnologias cada vez mais sofisticadas de biopoder e da política, como também de um contrapoder ou de algo que extrapola qualquer dominação plena e resiste ao poder que pretende subjugá-la, criando outras formas de subjetivação.

vários campos, não é muito extensa, mas ela colocou em circulação algumas interpretações sobre os problemas dos modos tanto de governo sobre a deficiência, nos termos assinalados pelas várias perspectivas de análise presentes no livro organizado por Shelley Tremain (2005), quanto das relações entre inclusão escolar e biopolítica, tal como circunscritos na coletânea organizada por Elí T. Henn Fabris e Rejane Ramos Klein (2013). No Capítulo anterior e em outras ocasiões (Pagni, 2015a; 2015b), também procuramos adensar essa literatura sobre o assunto, ao retomar o diagnóstico foucaultiano sobre a biopolítica neoliberal para problematizar os discursos e as políticas de inclusão escolar e compreender sua articulação com uma racionalidade econômica e com o processo de globalização dos modos de vida pautados pelo empresariamento de si. Contudo, parece haver certa limitação do referido diagnóstico para se pensar o tempo presente, em razão da alteração das *epistêmes* em torno das quais se justificam as formas de governamentalidade e as tecnologias de biopoder empregadas a partir das décadas de 1970 até nossos dias, assim como as outras configurações de poder que trazem para formas de controle da vida, tornando-as cada vez mais imperantes e excessivas no cenário neoliberal atual. Por sua vez, as linhas de fuga que esgarçam aquelas práticas e resistem a essas formas de dominação, por assim dizer, também se modificaram nos últimos anos, indicando formas de escape aos processos de subjetivação que se pautam seja em uma ascese atlética, seja nas políticas inclusivas mais recentes.

Se esses processos de subjetivação se realizaram no sentido de adaptar os deficientes às normas e às funções diversas do que as do passado, tornando-os mais produtivos e, sobretudo, integrados às redes de consumo atuais, outros desafios éticos também surgiram e modos de existência outros se produziram no sentido de resistirem, transversalmente, às formas de governamentalidade e às tecnologias de biopoder em circulação. É esse movimento que gostaria de retratar, particularmente, neste Capítulo, com vistas a não somente elaborar um diagnóstico um pouco mais preciso acerca do papel da deficiência na conjuntura biopolítica atual, como

também a apontar, ainda que breve e teoricamente, os indicativos desses modos de existir deficientes como uma das possibilidades de resistência atual.

De modelo jurídico a paradigma: obscuridades da deficiência

Para empreendermos a tarefa anteriormente enunciada é importante que se recorra aos diagnósticos acerca de seu papel nas sociedades pós-disciplinares como as nossas, nos termos analisados por Castel (1999) e sintetizados por Rabinow (1999), com o intuito de corroborar e, principalmente, aprimorar as análises desenvolvidas no Capítulo anterior a partir de Foucault (2008).

Para Robert Castel (1999), nas sociedades pós-disciplinares, observou-se um conjunto de críticas às intervenções médicas e psicológicas ocorridas desde o século XIX, em virtude de seu caráter estritamente coercitivo, de seu modelo segregativo e assistencial, que garantiu a exclusão de certas formas de desvio. Durante toda a primeira metade do século XX, as intervenções tanto de alguns Estados modernos quanto de iniciativas de organizações privadas médicas e psicológicas tentaram começar a substituir esse modelo de exclusão jurídica e administrativa por outro que procurou gerir as disfunções das populações e suas vidas disformes. Em vistas a governá-las e incluí-las a uma ordem instituída, atribui-lhes um papel funcional na sociedade existente e na sociedade civil. Essa tendência inclusiva das ações estatais e de organizações médicas e psicológicas, porém, parece conviver com uma terceira estratégia de governamentalidade das populações, que teria emergido em escala global, desde os anos 1970.

Para tal estratégia, não se trataria de corrigir os desvios sociais para manter a ordem instituída, mas "construir um mundo psicológico e social ordenado a partir do trabalho sobre o material humano" no sentido não somente de "reparar ou prever a deficiência", como também de "programar a eficiência" (Castel, 1999, p.221). Afinal,

de acordo com o sociólogo francês, as sociedades pós-disciplinares não mais se erigiriam pela imposição de coerções, mas pela "organização do fator humano em função das novas figuras que adota a necessidade social" (ibidem).

Essas novas figuras são não apenas os integrantes da população que desempenham com eficácia a função que exerce na sociedade civil e que, medianamente, atendem as necessidades que lhes são socialmente impostas, como também aqueles que estão abaixo ou muito além dessa média estabelecida. Nesse sentido, não se trataria de reparar ou prevenir as anomias sociais que emergem de parte dessa população com disfunção orgânica, psíquica ou, em uma palavra, com alguma deficiência, nas sociedades pós-disciplinares. Tampouco se deveria selecionar os superdotados e com altas habilidades dessa mesma população para otimizar e compensar os riscos proporcionados pelos chamados deficientes. Ao invés de tratar os deficientes como portadores de alguma doença a ser tratada, dever-se-ia preconcebê-los como seres que apresentariam um desenvolvimento distinto em relação aos outros – abaixo ou acima da média estabelecida e, portanto, de uma norma em vigência na sociedade – e que necessitariam aprender habilidades para que desempenhassem medianamente alguma função ou aperfeiçoassem ainda mais quaisquer de suas excepcionalidades. Para tanto, seria preciso que, de antemão, já se soubesse quem do contingente populacional apresentaria maior risco e devesse ter sua vida acompanhada de perto por agentes sociais que não somente os mapeassem, como também definissem uma diversidade de normas a partir dos conhecimentos e dos dispositivos sociais que os classificassem e distribuíssem em conformidade a diferentes registros de normalidade. Seria necessário gerenciar assim essas redes que se formariam a partir dessa distribuição de acordo com os riscos de cada segmento da população para que aquilo que colocasse em xeque sua homogeneidade ou sua unicidade pudesse ser neutralizado e controlado, não mais com os velhos mecanismos de coerção estatal, mas agora em nome de sua diversidade, que lhe traria uma suposta garantia de liberdade individual.

Ao interpretar esse diagnóstico de Robert Castel, Paul Rabinow (1999, p.145) argumenta o seguinte:

> A prevenção moderna é antes de tudo o mapeamento de riscos. O risco não é o resultado de perigos específicos colocados pela presença imediata de uma pessoa ou um grupo de pessoas, mas sim a fusão de "fatores" impessoais que tornam um risco provável. Assim, a prevenção e a vigilância, não do indivíduo, mas sim de prováveis ocorrências de doenças, anomalias, comportamentos desviantes a serem minimizados, e de comportamentos saudáveis a serem maximizados. Estamos aos poucos abandonando a antiga vigilância face a face de indivíduos e grupos já conhecidos como perigosos ou doentes, com finalidades disciplinares ou terapêuticas, e passando a projetar fatores de risco que desconstroem e reconstroem o sujeito individual ou grupal, ao antecipar possíveis leis de irrupções de perigos, através da identificação de lugares estatisticamente localizáveis em relação a normas e médias. Por meio do uso de computadores, os indivíduos que compartilham certas características ou conjunto de características podem ser agrupados de uma maneira que é não apenas descontextualizada de seu ambiente social, mas também não subjetiva – no duplo sentido de atingida objetivamente e de não se aplicar a um sujeito em nada semelhante ao antigo sentido da palavra, isto é, o sofrimento, significativamente situado, integrador de experiências sociais, históricas e corporais.

No âmbito desse reagrupamento, a ciência e a tecnologia genética passariam a circunscrever identidades em torno de modos de existências definidos a partir de características fenotípicas e genotípicas, denominadas de biossociabilidades por Rabinow (1999). Para ele, o modelo da deficiência a ser compensada passaria a substituir o da doença a ser tratada ou curada, como justificativa para uma racionalidade que amplia o controle sobre a vida e a estende no sentido de torná-la cada vez mais produtiva. Um novo paradigma administrativo e jurídico parece emergir, dessa forma, na gestão dos riscos e se instituir em algumas sociedades europeias, com uma rápida e

posterior generalização para todo o mundo, especialmente, nos Estados Nacionais que ainda se preocupavam em atuar com políticas compensatórias para oferecer condições para que os integrantes de suas respectivas populações pudessem superar individualmente seus déficits.

Nesse sentido, cada indivíduo se empreenderia para ser eficiente no desempenho de uma dada função, por um lado, e graças a tais dotações adquiridas por ele, independentemente dos déficits que possua, um maior contingente de pessoas integradas ao que estatisticamente pode ser considerado como dentro do desvio-padrão de uma determinada normalidade da população, por outro. Esse paradigma jurídico e administrativo começou a se instituir nos anos 1970, em algumas sociedades como na França, fundando-se na necessidade de se prevenir a deficiência manifesta na idade adulta, constituindo uma série de artes de governo e de tecnologias capazes de atuar desde a infância na prevenção dos riscos de sua população. A deficiência seria central para esse paradigma, já que, de acordo com Castel (1999, p.128), considera-se o deficiente como toda pessoa "que, em consequência de seu estado físico, mental, de suas características ou situação social, sofra transtornos decorrentes de 'déficits', quer dizer, limitações, problemas em relação ao que é considerado normal". Na medida em que o normal é definido pela média das capacidades e das oportunidades da maioria dos indivíduos de uma determinada sociedade, esses déficits causadores da deficiência seriam uma espécie de inadaptação à vida social da qual crianças, adolescentes e adultos fariam parte, pois, teriam dificuldades mais ou menos grandes para ser e atuar como os demais integrantes da população. Especificamente, dessa forma, o deficiente seria "a pessoa que, em razão de sua incapacidade física ou mental, de seu comportamento psicológico ou de sua falta de formação, é incapaz de prover as suas próprias necessidades ou exige constantes cuidados ou se encontra marginalizada tanto por suas próprias características como as das coletividades nas quais vive" (ibidem, p.129).

Se essa incapacidade é uma ausência de formação ou uma dependência constante de outrem ou ainda qualquer característica

individual ou coletiva que coloque à margem da vida social tais sujeitos denominados de deficientes, os déficits mencionados poderiam ser compensados de alguma forma, graças à oferta de condições para que sejam superados por cada qual e possam se tornar supostamente iguais aos demais. Em tese, tal oferta de condições para essa busca de autossuperação se propõe a fornecer um horizonte para tais indivíduos de se alçar a linhas bem próximas à normalidade e, por sua vez, seriam responsabilidades das políticas públicas de Estado a partir de uma gestão preventivo-educacional dos riscos e de ações que possibilitassem se integrarem à população da qual fazem parte. Mais do que a necessidade da atuação conjunta de várias instituições para garantir que o investimento naqueles que apresentam alto ou baixo potencial de risco, reiterando certa hierarquização por essa lógica identitária e essa racionalidade econômica, o investimento na educação das crianças e dos mais jovens se constitui uma das estratégias de várias artes de governo que a compreendem e se entrecruzam para alcançar essa meta.

O alcance dessa meta, por um lado, auxiliaria a essas instituições a alimentar os dados para a gestão desses riscos pelo Estado que, por sua vez, regulamentaria as normas, asseguraria a participação das identidades dos chamados grupos de risco e legitimaria os acordos que as legitimariam na espera pública, restringindo ou ampliando seu poder de ação e seu espaço. Por outro lado, seu alcance garantiria uma forma de legitimação, de segurança e de normalidade cada vez mais objetiva ou, melhor seria dizer, *objetivista*, ainda que definida por meio do consenso travestida por aportes da ciência. Dessa forma, o alcance dessa meta asseguraria às vidas individuais, graças a estratégias lançadas pelas políticas públicas estatais, uma ultrapassagem dos dispositivos disciplinares que, ao demarcá-las um segmento pouco produtivo da população, excluía-as da esfera pública e isolavam-nas em instituições específicas. Por sua vez, um dispositivo de segurança é criado com o objetivo de oferecer-lhes condições para que se nivelem aos demais segmentos da população e, dependendo de suas vontades e disposições individuais, concorram aos mesmos postos que eles, incluindo essas vidas

denominadas de deficientes para que se sintam livres e iguais para tal concorrência.

Na criação desse particular dispositivo de segurança, que denomino aqui de dispositivo de inclusão, parece emergir e generalizar-se um novo paradigma da administração da vida nas duas últimas décadas do século XX. As análises de Paul Rabinow (1999) justificam essa hipótese ao sugerir que, com o apoio de certos saberes sociológicos, estatísticos e médicos, esse novo modelo jurídico e administrativo da gestão dos riscos e a racionalidade econômica que a compreenderam se elevou ao patamar de um paradigma biopolítico.

O autor desenvolve essa hipótese, ao estender esse diagnóstico aos anos 1990 e o aprimorar no sentido de mostrar como recebeu a sustentação do desenvolvimento das ciências genéticas e, particularmente, de projetos como o genoma. Ele mostra ainda como essa busca de um maior objetivismo por parte dos fundamentos daquele modelo jurídico e administrativo enunciado por Robert Castel legitimou uma série de dispositivos e tecnologias biopolíticas nas duas últimas décadas. Assim, cada vez menos se procurou perceber a relação com deficiência e com os deficientes como mediados por relações intersubjetivas e pelas experiências singulares que as compreendem, já que ao ignorar tais mediações seria mais fácil caracterizá-la como produtora de formas de agrupamento social, distribuí-la em conformidade com os déficits dos integrantes desse determinado grupo, avaliando suas potencialidades e riscos.

Isso foi possível, primeiro, porque se procurou naturalizar a cultura por meio de uma ciência que erigiu a patologia como um estatuto de ciências do social e, por sua vez, pela elaboração de um campo específico desta – a sociobiologia – que seria capaz de acumular os dados patológicos da população. Com esse campo de especialização, mais recentemente, não somente a cultura que a compreendia se naturalizou ao máximo, como também a natureza que designou se artificializou, graças à emergência das tecnologias genéticas. Por isso, Rabinow (1999, p.143-4) perspectivou a partir desse diagnóstico o seguinte:

> No futuro, a nova genética deixará de ser uma metáfora biológica para a sociedade moderna, e se tornará uma rede de circulação de termos de identidade e lugares de restrição, em torno da qual e através da qual surgirá um tipo verdadeiramente novo de autoprodução: vamos chamá-lo de biossociabilidade. Se na sociobiologia a cultura é construída com base numa metáfora da natureza, então na biossociabilidade a natureza será modelada na cultura compreendida como prática; ela será conhecida e refeita através da técnica, a natureza finalmente se tomará artificial, exatamente como a cultura se tornou natural.

A *biossociabilidade* seria a possibilidade, inclusive, de termos agrupamentos sociais, além de normas que reguladoras de suas existências, em torno de *bioidentidades*, isto é, de traços fisionômicos, genotípicos e fenotípicos, características comportamentais, dentre outros, definidos por códigos genéticos, antecipando os riscos que corremos e antecipando os acidentes que eventualmente teremos. Diferentemente dos métodos eugênicos, que procuravam controlar os cruzamentos raciais supostamente perigosos e regulamentar os casamentos na ordem social, as formas de *biossociabilidades* regimentam grupos em torno de códigos supostamente objetivos, a fim de que os acidentes que, eventualmente, produzam déficits e os tornem deficientes possam ser combatidos por tecnologias bastante específicas que agem sobre seus corpos e, efetivamente, artificializam sua vida, fazendo dela uma peça pronta a ser montada, objeto de planejamento e elaboração consciente.

Nota-se nesse contexto a constituição de um campo específico do saber em que esse estado de vida deficiente se torna um objeto a ser estudado para mapear os riscos da população, com o intuito de haver uma justificativa plausível para que as políticas compensatórias ofereçam condições de superação dos déficits e, com isso, restabeleça-se uma suposta igualdade dessa parcela da população, na concorrência existente com aquela que não recebem a denominação "deficiente". Nessa conjuntura, desenvolvem-se também políticas estatais ou mesmo de regulação do mercado com a finalidade de dispositivos

e tecnologias específicas atuarem no sentido de propiciar a estes últimos aquelas condições, propiciadas graças à constituição daquele campo de saberes interdisciplinares, e, no limite, de seu fundamento na genética, o que garantira em tese certa aura de objetividade ao trato e às relações com os serem designados como deficientes.

No caso brasileiro, é em uma conjuntura global como essa e pela perseguição de se adotar medidas estatais semelhantes às adotadas em outros países centrais do capitalismo que, desde meados dos anos 2000 – para não dizer, um pouco antes –, vem se procurando adotando algumas políticas de inclusão social e, particularmente, dos deficientes. Os efeitos e o acontecimento discursivo por elas produzidas, ao se desenvolver uma série de dispositivos, propor novas tecnologias fundamentadas em saberes e todos os aparatos específicos, foram, em linhas gerais, por um lado, o da confecção de uma base jurídica capaz de garantir a possibilidade de tratá-lo como um indivíduo igual aos outros, porque estariam lhes sendo dadas as condições para tal. Por outro lado, a elaboração de uma fundamentação capaz de convencer aos demais de que não somente os designados socialmente como "deficientes", mas todos e cada um seriam deficientes na medida em que, em algum momento da vida, teriam de enfrentar seus déficits, suas disfunções e deformações, já que estes fariam parte da condição humana. Em prol de certa promessa de igualdade, a diferença que constituem essas relações com a deficiência e com os deficientes torna-se obscurecida para não dizer encoberta por uma promessa formal – jurídica e ontologicamente justificáveis – de inclusão de todos a não mais uma norma única, geral, mas às normas múltiplas. E, por sua vez, essa multiplicidade de normas caracterizaria a diversidade constituída e a apresentaria como análoga a de certas culturas como a nossa, em vista a produzir muitas vezes agrupamentos sociais que se formam em função mais das identidades que os congregam do que da comunhão do que lhes é diverso.

A deficiência entre sombras e luzes da diferença

A partir dos anos 2000, o diagnóstico de Rabinow (1999), que parecia certo exercício de futurologia para os anos 1990, tendeu a se efetivar, caso se considerem as interpretações de Francisco Ortega (2003; 2005; 2008). Em linhas gerais, essa tendência se efetivou em razão da forma como a vida passou a ser regulamentada pelas tecnologias do biopoder e por uma configuração da biopolítica que se expandiu das instituições estatais e privadas para os capilares da existência ordinária, passando pela cultura do corpo que, ao naturalizá-lo, artificializou as forças vitais que nele pulsam. Especificamente, ao considerar a *biossociabilidade* como uma forma de sociabilidade apolítica constituída por grupos de interesses privados, Francisco Ortega (2005, p.155) argumenta que tais agrupamentos não mais se dariam segundo critérios tradicionais "como raça, classe, estamento, orientação política, como acontecia na biopolítica clássica, mas segundo critérios de saúde, performances corporais, doenças específicas, longevidade etc.". A partir desses critérios se criam novas formas de reconhecimento e de valores que têm por base "regras higiênicas, regimes de ocupação de tempo, criação de modelos ideais de sujeito baseados no desempenho físico", em vistas a "obter melhor forma física, mais longevidade", inspirada em um "vocabulário médico-fisicalista" que cada vez mais se popularizou (capacidade aeróbica, tônus muscular, taxas de colesterol etc.) nos últimos anos e que adquiriu uma conotação quase moralizante (ibidem) para a vida ordinária. Em torno dessa nova forma de moralidade, vocabulário e princípios, boa parte das atividades sociais, lúdicas, religiosas, esportivas "são ressignificadas como práticas de saúde" e se exprimem em uma forte tendência subjugadora da existência (ibidem). Tal subjugação se daria tanto com a criação de tecnologias de biopoder a partir da emergência dessa moralidade da saúde como das *bioasceses* que a produzem ajustando a ela modos de subjetivação específicos, que funcionam em conformidade com seus critérios e fins.

Graças a tais dispositivos, os sujeitos veriam a si mesmos na aparência corporal que exprimem, exigindo para tanto que as suas

bioidentidades se constituíssem segundo parâmetros higiênicos, estéticos e médicos, assim como promovam um autocontrole, uma autovigilância e um autogoverno, encontrando no artifício da autoperitagem a fonte de sua própria identidade. E, mais do que isso, a autoperitagem se constituiria um imperativo para que esse sujeito guiasse sua vida por um conjunto de manuais, terapias, fitness, que permitiriam a compreensão do eu como um conjunto de práticas e um projeto de reflexividade definido pelo constante "processo de taxação contínua de informação e peritagem sobre nós mesmos" (ibidem, p.157).

No interior de um modelo jurídico e administrativo centrado na deficiência se passa a um paradigma político para os deficientes – e de uma política que penetra em todos os capilares da vida mesma –, no qual estes últimos estariam excluídos, caso não se dispusessem a "representar o papel designado para eles nos dramas baseados na realidade, como uma espécie de 'modelos corajosos de ajustamento pessoal, esforço e realização'" (ibidem, p.158). Isso porque, de um lado, os deficientes poderiam ser induzidos, desde o ponto de vista desse paradigma, a se ajustar à normalidade e à moralidade que o presumem, livrando parcialmente da associação da deficiência ao crime, ao mal e às aberrações, aos quais historicamente o associaram; de outro, o estereótipo do corpo lipoaspirado, malhado e padronizado idealmente existente emergente, na atualidade, fez que a deficiência se estendesse a todos os corpos que não aí se enquadram, como o dos obesos, idosos etc. Em decorrência dessa corrida em torno de uma normalidade dada por esse padrão corpóreo e essa moralidade da saúde, uma série de doenças debilitantes (bulimias, anorexias) foram geradas, resultantes dos fracassos de ajustamento e de uma série de problemas, trazendo muitas implicações psíquicas e, principalmente, éticas. Aumentou-se, dessa forma, o preconceito contra todo/as aquele/as que fracassam nessa ascética atlética exigida, assim como aqueles que não se adequam de alguma forma a ela, estendendo a deficiência para um grupo maior do que o existente, juntamente com a condição de marginalidade na média e na norma social que representa.

Em consequência dos efeitos desse modelo político biomédico, os deficientes (não restritos mais somente aos que até então assim eram chamados) passaram a reagir e a se organizar em torno de suas *bioidentidades* e a disputar um espaço de maior prestígio na sociedade, em vistas a demonstrar a superação dos riscos que representam e, consequentemente, uma estratégia de seu ajustamento às normas existentes dentro de múltiplos agrupamentos sociais. É nesse contexto político que os chamados "deficientes" atuam, conjuntamente com grupos de idosos, de *self care* e movimentos de autoajuda, de acordo com Ortega (ibidem), "encorajados desde as perspectivas de governamentalidade neoliberais" . Dessa forma, conclui esse autor,

> Os grupos e *bioidentidades* sociais constituídos na *biossociabilidade* por meio de práticas de *bioascese* se distinguem precisamente por deficiências a serem compensadas (deficiência da mulher frente ao homem, do negro frente ao branco, do gay frente ao heterossexual, do deficiente físico frente ao indivíduo fisicamente normal, dos velhos frente aos jovens etc.). A política se dissolve em políticas particulares que aspiram compensar as deficiências de um grupo biopolítico determinado, cuja uma das consequências é o esquecimento de ideais sociais mais abrangentes. (ibidem, p.158-9)

Essa forma de reação política ao modo como os deficientes são instados a se tornar como os demais e a se ajustar a uma ascese corporal moderna que requer um modelo atlético de superação dos déficits – muito longe da atlética do acontecimento exigida pela ascética antiga –, em busca de certa igualdade na disputa para compensar seus riscos iniciais, parece não ultrapassar a lógica da identidade e o princípio da racionalidade econômica que a regem. Afinal, essa *bioidentidade* também se forma a partir de uma série de dispositivos difundidos na sociedade e em circulação nas instituições, constituindo um conjunto de tecnologias do biopoder, nos termos descritos anteriormente, aos quais os deficientes devem se submeter como qualquer pessoa, em busca de uma identidade restrita ao físico e a seu desempenho.

Quando isso não ocorre, deixam-se conduzir, muitas vezes, por critérios de produtividade que provêm da esfera produtiva que restringem o corpo a sua eficácia neural e o sujeito ao cérebro, em vistas a mapear os riscos que cada um representa para o capital humano e aumentar a eficácia individual em uma conjuntura de neurodiversidades em que as diferenças são amenizadas e as deficiências eleitas como o principal alvo a ser combatido pelo empreendedorismo de si. A emergência dessa configuração mais recente do biopoder traz desafios ímpares nem tanto aos deficientes que apresentam limitações motoras em razão da idade ou de acidentes corporais, já que não necessitam mais se expor no que constituem suas particulares fragilidades, mas às deficiências e aos acidentes que produzem disfunções intelectuais mais severas.

Da transversalidade dos corpos sem cérebros aos cérebros sem corpos, do seio de uma cultura midiática e consumista aos índices de produção, essas neurodiversidades emergem em meados dos anos 2000, em consonância com o desenvolvimento da linguagem computacional e da neurociência, que passam a dar o aporte institucional às diversas artes de governo, dentre elas, as psicológicas e, no último decênio também, as pedagógicas.

> A modificação corporal responde a um déficit identitário, constitui uma suplência de identidade, um tipo de assinatura de si através da qual o indivíduo se afirma na identidade escolhida, que difere daquelas que lhe são atribuídas pelo olhar do outro. No entanto, o repertório que o indivíduo dispõe para criar uma identidade corporal, naturalizada, é finito, dado pelos próprios limites de seu corpo. [...] Ao repertório limitado de identidades corporais opõe-se a riqueza infinita da identidade psicológica ou mental em função da própria imaterialidade do mental. Isto sem mencionar o engodo psíquico que supõe localizar a identidade pessoal no corpo. Se o que somos está exposto ao olhar do outro, somos privados da capacidade de fingir, de dissimular, de esconder os sentimentos, as intenções, os segredos. (Ortega, 2008, p.494)

É curioso notar que nessa cultura em que as marcas artificialmente criadas no corpo, por meio de tatuagens, de *piercings* e de deformações provocadas por alargamentos, implantes, chegando até amputação de membros, procuram produzir uma identidade subjetiva. Tal identidade, nesse sentido, passa por uma espécie de imitação de formas de deficiências físicas, de sombras da anormalidade e da monstruosidade que a normalidade historicamente construída procurou excluir, parecendo encontrar nesses traços e marcas físicas o signo de um *eu* perdido.

Nesse contexto, a performatividade do corpo, inclusive dessa exposição da imitação artificial da deficiência física, passa a produzir uma espécie de diferenciação da homogeneidade da população e da normalidade exigida ao indivíduo. Mais do que isso, muitas vezes sugere uma excentricidade supérflua de quem procura aparentemente escapar de tais imperativos, mas para recair na ordem do consumo e em redes comunitárias movidas por uma *bioidentidade*. Tanto essa ordem quanto as redes que formam as *bioidentidades* apostam na promessa de que, já que todos seriam deficientes – ontologicamente falando –, o exercício de reconhecimento em relação aos chamados "deficientes", por si só, garantiria certa igualdade entre os indivíduos e, portanto, melhoraria a concorrência, a performatividade e a eficiência na produção, na medida em que encontrassem como os demais a satisfação no consumo.

O que é curioso é que parte dos deficientes físicos ou que trazem impressos no próprio corpo seus traços fenotípicos, mais próximos à curva da normalidade característica de sua *bioidentidade*, também se valem desse dispositivo. Na medida em que suas identidades vêm demarcadas não por algum artifício, mas por um acidente efetivo, que os colocam nesse jogo atual da cultura corpórea, como no caso de alguém que não necessita de qualquer marca artificial para se exprimir, os deficientes já a trazem impressa em si, obrigando-se a conviver com estas últimas ou a perecer e, com isso, produzindo um modo de vida próprio, afirmativo de sua existência. Contudo, esse modo de existência pouco ganha visibilidade por si mesmo, inclusive dos próprios deficientes, pois, graças a essa valoração

cultural de algo supostamente negativo, também se subjugam às formas de *bioidentidades* imperantes, hiperbolizando suas marcas físicas com tatuagens, *piercings*. Incluído por esse viés do consumo, ao qual todos estão integrados no mundo atual e com o qual também se identificam, o próprio deficiente físico, por vezes, acaba também deixando de exprimir o modo como vive para expor aos olhos alheios o que o outro deseja ver: uma deficiência travestida, artificial, que esconde outra perturbadora – a efetiva.

Por isso, Georges Canguilhem (2009), no ensaio escrito duas décadas depois de *O Normal e o Patológico*, argumenta que o problema da anormalidade que precedeu a deficiência se refere muito mais à sombra que vemos e a uma normalidade construída de fora de nós mesmos do que esse outro que se apresenta e da vida que normaliza a existência desde sua imanência mesma. Desta perspectiva, o que, então, provocaria esse artificialismo da deficiência ou, se preferirmos, sua ocultação para que não se a expusesse publicamente? Uma resposta possível é que, para além de querermos ser percebidos pelo outro e nos apresentarmos à comunidade somente pelo corpo que temos, no presente, buscaríamos uma identidade e uma diversidade centrada no cérebro. Esta sim mais substancial, menos superficial ou aparente, em substituição à velha alma ou à subjetividade esvanecida e indicada como um dos sintomas da contemporaneidade.

De acordo com Francisco Ortega, poderíamos encontrar aí certa "*plasticidade*" e, também, graças às "teorias, práticas e produtos que exploram a "neuroplasticidade", a multiplicidade, a criatividade e a singularidade capazes de atos de inovação na atividade produtiva, representando uma esperança do investimento no capital humano e de maior satisfação no âmbito do consumo. Nesse sentido, a autossatisfação individual atenderia a uma demanda daquele olhar alheio. No entanto, pondera o mesmo autor, deve-se considerar que "a complexidade e a riqueza das experiências mentais não são redutíveis à simplicidade e à pobreza das redes neurais ou das medidas neuroquímicas" (2008, p.495). Afinal, se assim fosse, deveríamos considerar como correspondente uma subjetividade rasa, vazia de emoções e de afetos, fraca de atitudes éticas e pobre em

pensamentos, incapaz de produzir modos de existência que escapassem a um exercício meramente cognitivo.

Essa similaridade do deslocamento da identidade corporal para a cerebral, no presente, dá-se de modo a neutralizar e tornar objetiva dessa forma a complexidade das experiências que formam o sujeito. Para tal, porém, é necessário que esse sujeito seja descaracterizado quanto o seu modo de ser, de pensar e de agir para subordiná-lo à homogeneidade de uma população que agora pode ser quantificada, medida e avaliada pelos recursos da informática (e não mais somente da estatística). Assim, esse sujeito seria tratado como um dado a mais no índice de funcionamento e de eficiência do sistema produtivo do mesmo modo que a população poderia responder aos gráficos e às linhas-padrão similares aos da bolsa de valores, que emulam as pessoas a agirem em conformidade com as variações do mercado financeiro, como sugeriu Maurizio Lazzarato (2014).

Os exemplos dados por Ortega (2008) em relação às situações de autistas nos Estados Unidos parecem ilustrar bem o quanto alguns desses sujeitos também se valem daquilo que neles excede em relação a seu desempenho e a suas habilidades intelectuais ou cerebrais para gerar um tipo novo de *bioidentidade*. Esta forma bioidentitária atual é marcada por uma alta performatividade e eficiência no campo do desempenho intelectual que, embora traga uma larga dificuldade para lidar com experiências emocionais e para constituir redes biossociais fora dessa neurodiversidade específica ou que extrapolem a uma lógica eminentemente identitária, representam um novo paradigma de produtividade. O fato de se expressarem e de alguns desses autistas protagonizarem uma luta pública para ser reconhecidos como grupo em torno dessa neurodiversidade e dessas qualidades associadas aos critérios produtivos de eficiência, excluem um largo contingente de sujeitos classificados dentro desse espectro, com níveis mais severos de déficits, de distúrbios e de dificuldades de inúmeras espécies, gerando a revolta de seus pais e cuidadores.

Estes últimos, por sua vez, ainda exigem o apoio das políticas estatais nos cuidados dispensados a seus filhos ou a pessoas sob seus cuidados, até porque convivem de maneira aguda com uma

deficiência intransponível e insuperável, sem qualquer possibilidade de integração funcional. Mesmo assim, as questões bioéticas comuns, que tanto uns quantos outros agrupamentos enfrentam, referem-se às possibilidades de cura dada pelo fim de formas autistas dentro de seu amplo espectro, graças ao mapeamento genético, a sua correção ou a interrupção da gestação com fetos autistas, defendida por alguns integrantes dessa comunidade, assim como os modos de coexistência dos autistas com traços de altas com os de baixas habilidades. Afinal, também eles e alguns defensores da neurodiversidade vêm chamando atenção para "o perigo de que a valorização de ser deficiente esteja relacionada com a comparação e a hostilidade com os não deficientes e, em face de uma ideia de comunidade fechada, calcada em uma política identitária reducionista", propondo criar "comunidades mais abertas e democráticas" (ibidem, p.497-8). E, particularmente nesse caso, vem se recriminando "o preconceito de certos autistas contra os neurotípicos", reconhecendo que o movimento "está caminhando para o 'lado escuro' da política identitária", com sua tendência à "vitimização", "infantilidade", geradas pela demanda de um "amor incondicional e aceitação sem uma autorreflexão adulta concomitante", em vistas a "ver luz e escuridão em si próprio, assim como no 'Outro'"(ibidem, p.498).

Entre as sombras e luzes: outros paradigmas ontológicos da deficiência

A sombra que projetamos sobre os autistas e outros deficientes foram absorvidas por eles e corporificada no sentido de nos assombrar, no presente, apresentando-se como um artifício a ser prescrito a todos, na medida em que nos desobrigaria de uma relação com a face emocional de nossa subjetividade para viver a integralidade do desempenho e da performance cerebral. Faz-se jus, dessa forma, a um sistema que se centra e privilegia essas estratégias no âmbito da produção, integra esses princípios ao consumo e o revitaliza com o atual culto ao corpo, que pode ser entendido como tão

compensatório quanto a concentração da subjetividade ao cérebro e do complexo sujeito a esse órgão.

O que se vê, também no caso dos militantes e da comunidade de autistas, seria um tipo de funcionamento que mescla elementos históricos que se sedimentam nas representações sociais sobre seus déficits, com as exigências de performatividade físico-neural almejadas pelo sistema produtivo e que traz as promessas de sua integração no mercado de consumo. Nesses casos em que tanto as altas habilidades intelectuais quanto a identidade subjetiva reduzida ao que se imprime no corpo são pleiteados pelos deficientes, como o poderiam ser por qualquer outro indivíduo, alcançando um nível de igualdade social, não corresponde aos níveis de dispêndio de esforço ou de energia, mesmo quando compensados por políticas que, em tese, ao menos formalmente, compensariam essas condições de desigualdade.

Se, singularmente, ao deficiente pouca expressividade é permitida e, raramente, uma ética da diferença própria é admitida, comunitariamente, percebem-se poucas tentativas de romper com esse círculo em que a igualdade se encontre na explicitação das diferenciações e em uma forma de resistência às políticas identitárias. Ao contrário, o que se vê é que o modelo autista de altas-habilidades parece representar, mais do que um modo de existência singular, com toda imperatividade cerebral e todo sofrimento psíquico que carrega, um novo índice e modelo para o desempenho eficaz do sujeito cerebral e um paradigma de inovação para certos tipos de atividade produtiva, ignorando a complexidade da experiência que os constitui e da existência que vivem.

Essa percepção parece ser ainda mais complexa para as comunidades que se formam a partir dessa experiência e dos laços existenciais que a congregam, em busca de se tornarem mais abertas e funcionarem por meio de uma política diversa daquela pautada na lógica identitária e na biopolítica neoliberal. Isso significa perspectivar uma política que se paute na convivência entre as diferentes formas de existência e que veja na diferença qualitativa de cada agrupamento, sociabilidade ou biossociabilidade um elemento crucial

para o devir dessa existência capaz de tornar, eticamente, mais densas as redes relacionais do tecido social e, politicamente, mais livres as ações aí desenvolvidas.

Para que isso ocorresse, seria necessário que esse particular modo de vida que convive com seus déficits e que não os supera em função dos acidentes que os acometeram, mas se ajusta a um modo de existência possível, ganhasse visibilidade tanto em uma neurodiversidade quanto, para criar um neologismo, em uma *biodiferenciação* que a compreende, alargando-a e exprimindo-a como um traço físico, intelectual e, acima de tudo, cultural. Isso significa admitir sua existência como um modo de ser ou um devir deficiente não como produto de um modelo jurídico e administrativo, de um paradigma de uma racionalidade econômica e de uma política inclusiva, criada para mobilizar o sujeito para o consumo e para um empresariamento de si, emuladora de uma performatividade que o expõe artificialmente pelo físico ou pelo desempenho intelectual. Ao contrário, parece indicar os resultados de acidentes com os quais esses mesmos sujeitos se relacionam e que obrigam ao chamado deficiente, em razão de suas marcas fenotípicas e genotípicas, a conviver com essa condição incorrigível e com um déficit motor, coordenativo ou neuronal insuperável, estruturante e significante para si mesmos, ainda que pouco visto ou, quando observado, atemorizador para outrem.

É essa condição que produz um modo singular de viver e uma *biossociabilidade* transversa à esperada, oblíqua ao olhar vigilante da normalização e diferenciada da excentricidade propiciada pela exposição de um largo espectro narcisista. Essa *biossociabilidade* diferenciada na qual se engajam aqueles que mesmo incluídos, ainda se sentem à margem do sistema de consumo por esse modo singular de ser, parece exprimir um movimento oblíquo e distinto daquele capitaneado pela racionalidade econômica e pelo paradigma biopolítico da deficiência. Afinal, eles se apoiam em uma ontologia da deficiência a ser discutida no próximo Capítulo e exprimem uma ética pelas quais se diferenciam, como veremos mais adiante, justamente por não se enquadrarem a esse paradigma e àquela racionalidade, como também por afrontarem-nos, apresentando-se como formas

de resistência aos dispositivos de controle da vida e às tecnologias do biopoder que compreendem.

São essas faces ética, ontológica e seus efeitos políticos que deveriam merecer maior atenção e investimento por parte dos estudos em Filosofia da Educação, já que podemos encontrar aí um campo não apenas de interface com a Educação Especial, como também de experimentação da prática filosófica em Educação.

3
Ética, formas de vidas deficientes e seus processos de subjetivação: entre crônicas de casos e casos crônicos[1]

No ensaio "Sujeito e Poder", publicado em 1980, Michel Foucault (1995) argumenta que, antes de ter privilegiado as relações de poder em seu projeto filosófico como interpretavam seus intérpretes e críticos, o que lhe interessou efetivamente foi a questão do sujeito. Diz que para compreender os processos de *objetivação do sujeito*, ou seja, aquilo que o faz submeter-se às relações de poder que o constituem pessoal e socialmente, por assim dizer, é preciso compreender como essas relações governam suas condutas a partir de suas relações com as coisas, com as outras pessoas, com as instituições e consigo mesmo – podemos acrescer –, a partir de um princípio identitário. Justificando dessa forma o porquê de ter se interessado tanto pela questão do poder, salienta também que fez isso para exercer, sobretudo, o que entende ser a tarefa primordial da filosofia no tempo presente, qual seja, a de "vigiar os excessivos poderes da racionalidade política" e, mais precisamente, "usar as formas de resistência

1 O Capítulo em questão compreende parte de um capítulo de livro publicado na coletânea *A experiência do pensar em educação: identidade e diferença*, organizada por Pedro Angelo Pagni, Rodrigo Barbosa Lopes e Divino José da Silva, publicada em 2017, pela Poiesis Editora. Outras partes são de uma resenha ainda inédita e de um artigo publicado na revista *Diálogos e Perspectivas em Educação Especial*, v.2, n.1, de 2015.

contra as diferentes formas de poder como ponto de partida", "como catalisador químico" que serve para esclarecê-las sobre como atuam, seus métodos e tecnologias (Foucault, 1995, p.231). Isso implicaria analisar o poder nem tanto de sua racionalidade interna, como também do ponto de vista do "antagonismo de suas estratégias", nos termos que empreendeu ao longo de suas pesquisas, quando estudou o louco para conhecer o poder psiquiátrico, o sistema prisional para entender as formas de vigilância social e a justiça pública, assim por diante. E torna compreensível o porquê de afirmar que o que lhe interessou foi a questão do sujeito na medida em que se refere não somente àquilo que nos assujeita, tomando as relações de poder como algo positivo para a formação do sujeito, como também aquilo que faz deste último ator, mais do que elemento, isto é, como aquele que age livremente em outra direção do que aquela prescrita, seja por uma rebeldia irrefletida ao que o subordina, seja por uma vontade consciente, seja por uma razão teleológica qualquer. Por isso, a questão daqueles e daquilo que neles resistem são tão importantes e positivas, embora socialmente possam não ser vistas assim, quanto as relações de poder que os assujeitam, já que são formas de ação de não apenas se sujeitar a, como também ser agente, ativo, potente, *subjetivando* seus modos de ser e de existir, que podem ou não afrontar os existentes.

No artigo "O que é crítica?", Michel Foucault (2000) argumenta que essa resistência que analisa em sua obra decorre de uma atitude de dizer não às formas de governo às quais está submetido, seja nas relações interpessoais, institucionais ou estatais, principiando o que denomina de crítica como certa "rebeldia irrefletida". Essa atitude ou virtude tem como seu princípio ontológico não a obediência cega ou esclarecida, mas a liberdade, ainda que irrefletida pela busca de uma saída, entendida, a nosso ver, como o não suportar mais as formas simbólicas e os imperativos morais que tornam cativos os sujeitos, como um princípio de sua formação ética, que o singularizam e demarcam a presença de sua vida no mundo.

É deste ponto de vista que gostaríamos de abordar, neste Capítulo, certa distinção entre moral e ética, no âmbito das relações

do poder que a compreendem e, portanto, das formas de violência simbólicas ou não, que se produzem sobre, com, a partir de e nos sujeitos. Particularmente, interessa-nos discutir os excessos imperceptíveis de um olhar que se instaura e se naturaliza, na atualidade, ignorando toda vida que resiste, como se essas vidas infames (na maioria das vezes) ou deficientes não merecessem serem vistas nem vividas, como um estado de dominação atual, nos termos demonstrados nos capítulos anteriores, assim como seus efeitos sobre vários campos do saber, inclusive, os da Psicologia, da Medicina e da Pedagogia. Na primeira parte do Capítulo, enfim, indagamo-nos se não seria esse viés mais ético que moral que deveria receber a atenção dos profissionais que atuam nesses campos, mais precisamente, se não precisariam ser preparados para acolher justamente essas formas de vida, antes do que somente para normalizá-las inadvertidamente.

Na segunda parte, analisamos uma das configurações que foram responsáveis por obscurecer o éthos deficiente e focalizar uma forma de subjetivação única, marcada por ascese atlética e que resultou no presente em uma *cultura fitness.* Ao recorrer genealogicamente aos princípios dessa ascética atlética moderna e a alguns casos do passado e do presente, procuraremos compreender seus limites moralizantes para explicitar um éthos deficiente e, particularmente, indicar um dos modos como comumente se firmam na escola. Sugerindo que as alianças nesses casos entre atores da escola ocorrem pelas margens, indicaremos o significado de uma comunidade invisível que subjaz à escola e à sociedade.

Por fim, a partir de um olhar um pouco mais singular, de alguém que participa dessa comunidade, gostaríamos de discutir esse significado com alguns conceitos que nos auxiliam visibilizá-la e, sobretudo, com alguns relatos testemunhais. Desse modo, procuraremos compreender, entre crônicas de casos e casos crônicos, o delineamento de um éthos do que se denomina de deficiência, alguns de seus processos de subjetivação e indicações sobre outros paradigmas para compreender a inclusão escolar.

Moral e violência: cenas interpelativas e atitudes éticas

Se considerarmos a concepção foucaultiana, percebe-se claramente que a moralidade é constitutiva do processo de formação do sujeito e de sua sujeição, na medida em que se subordina à força da tradição, à transmissão dos valores e a tudo aquilo que o obriga a adequar-se às crenças, aos sentimentos e aos valores instituídos. Afinal, quando nascemos adentramos a uma tradição linguística, familiar, moral, por assim dizer, sem haver muita resistência, até que sejamos apresentados a outras tradições, quando começamos a conviver com outros agrupamentos sociais, em geral, quando adentramos à escola, passamos a frequentar outros círculos e a conviver com outras culturas, por assim dizer, outros éthos, ou seja, modos de habitar o mundo.

É na ocasião desses encontros que passamos a perceber que existem outras formas de habitar o mundo distintas das que aprendemos com nossa educação familiar e a julgar criticamente a moral produzida socialmente e introjetada nesse processo formativo, embora antes disso já enfrentemos sem muito sucesso uma série de conflitos decorrentes do que esperam nossos pais com seus signos de uma normalização e do que clama nossa voz interna, nossa estrutura inconsciente para aqueles que sentem na pele os traumas, nossos acidentes no caso dos deficientes etc. Em muitas dessas ocasiões, que se repetirão ao longo da vida e de nossa relação com o mundo, podemos escolher e seguir nosso desejo no que se refere a sermos de outro modo, já que a moralidade de nós esperada não nos atende em um ou outro aspecto; por isso, modificamos nossa substancialidade ética, o que nos permite transformá-la como um/a artista que, ainda não como queiramos, modelamos nossas vidas.

Pois bem, esse movimento não é natural e, por mais que pareça simples, não o é. Esse trabalho artístico sobre si mesmo, que denomino aqui de ética, é realizado sobre nossas vidas, mas não como desejamos. Às vezes, devemos nos dobrar, por um lado, a poderes externos e a certa moralidade contra a qual não conseguimos

modificar tal o modo como nos estrutura enquanto sujeitos; por outro, a forças internas, inconscientes por assim dizer, na medida em que se apresentam como acidentes que nos deformam, fenótipos raciais e sindrômicos ao ponto de não termos outra saída, salvo admitir que nos constituem e que devemos conviver com eles. Na relação que travamos conosco mesmos, nesses termos, é o campo próprio em que nos formamos ética e moralmente como sujeitos. Mas isso não ocorre sem alguma violência.

Nossa formação tanto moral quanto ética ocorre entremeada por relações de poder e, em casos extremos, nutrida por estados de dominação, isto é, em que as margens de resistir se tornam por demais estreitas ao ponto de a subordinação às coisas, ao instituído, aos outros ou, por mais estranho que pareça, a si mesmo chegam ao ponto da quase plenitude e de uma soberania externa capaz de decidir, antes do que sobre a condução da vida, sobre seu extermínio, sobre a morte alheia ou, mesmo, própria. Se as relações de poder se configuram com algum tipo de violência de uns sobre os outros e sobre si próprios, os estados de dominação necessariamente as traduzem em situações de extermínio, de profunda intolerância e, para usar uma expressão que demarca suas formas fascistas, de tanatopolítica, mesmo quando se dizem biopolítica.

No caso de qualquer educação moral, essa configuração da violência ocorre em razão dos antagonismos dos jogos de poder, fazendo que nos submetamos aos signos linguísticos, à cultura e ao código jurídico-hegemônicos (decorrente do conflito de classes e pelas disputas em torno de qual regime de verdade deve prevalecer politicamente e ser gerido legitimamente pelo Estado), sendo muitas vezes mais simbólicas do que literais desde a modernidade, embora a literalidade esteja presente em ambas. Nas culturas do Ocidente, a violência pode ser representada como repressão, para usar uma terminologia freudiana nos termos em que Norbert Elias (1990) tratou do processo civilizatório, ou da *mais repressão*, para caracterizá-la como o fez Herbert Marcuse (1981) como parte da dominação social, ou seja, daquilo que extrapola o processo civilizador ou ainda como o fez Foucault (1991), como parte dos jogos de poder e como uma

tecnologia positiva na medida em que, por mais que nos esforcemos para sermos humanos, continuamos inumanos, e assim afirmamos nossa vida. Por isso, também, diferentemente dos dois primeiros, este último autor entende a formação ética como uma forma de luta agônica e, enquanto tal, como uma manifestação de modos de vida outros, portanto, que forçam a moral instituída e em vigência, representando também certa forma de violência na medida em que, como diz Judith Butler (2014), interpela as identidades que introjetamos, apresentando-se como uma forma de violência ética, por assim dizer, fazendo-nos repensar e, com isso, interferindo em nosso posicionamento no mundo.

Dessa forma, tanto em um caso quanto noutro, a violência persiste porque se tratam de jogos de poder em torno do qual se define quem somos nós, como e por quem seremos conduzidos, em que direção e com que finalidade, em uma implicação política do uso simbólico que dela se faz e de um campo que vem sendo cada vez mais explorado no tempo presente com o marketing e com as redes da internet, relacionados à reificação da sensibilidade e ao direcionamento do olhar.

Se o problema para o filósofo francês seria o de que, na modernidade, o Estado institui mecanismos de individualização ao ponto tal de definir quais identidades podem ser socialmente aceitas e, portanto, no cenário biopolítico que o caracterizam, qual vida merece ser vivida, na contemporaneidade, como visto nos Capítulos anteriores, é o mercado de consumo e o marketing que passam a instituir o neoliberalismo como modo de existência. Dessa perspectiva, o resultado da racionalidade econômica que paira sobre esse modo de vida e que no presente converteu a antiga individualidade prescrita pelo Estado em individualismo nutrido por um narcisismo coletivo, por assim dizer, tem produzido certa *frieza do sujeito* e, precisamente, uma invisibilização de todo/as aquele/as, todas as vidas enfim, que produzem essa afeção (violenta) e que o coloquem em movimento, o façam refletir sobre o que efetivamente é, qual seu lugar no mundo e que vida vive, senão se somente sobrevive. Afinal, essa invisibilidade consciente faz que, contra esses outros que não

cabem nessa categoria de sujeito (porque não se assujeitam somente, porque são crianças, anormais, ineficientes, deficientes, marginais, loucos, seja lá o que mais orbite na margem), se voltem toda ira, violência, às vezes, desgraçadamente, igualmente invisíveis apenas com nossa indiferença e nossa cegueira. Assim, sem que se exerça qualquer violência física por assim dizer, embora possamos considerar o sofrimento dessas vidas infames para usar outra expressão de Foucault (2010a), exerce-se uma forma legítima de exclusão, por mais que se fale em inclusão, e que é simbolicamente tão violenta, porque não significada, quanto ela, já que se assegura em um poder maior do Estado, dos saberes e das tecnologias, dos profissionais do mercado, gerando um estado de dominação permanente, global contra essas vidas, bem próximos aqueles vistos nos regimes totalitários.

Por sua vez, em uma configuração biopolítica em que o neoliberalismo se tornou um modo de vida, nos termos enunciados por Foucault (2008), e em um país em que os traços de sua diversidade cultural foram sendo apagados para favorecer determinadas elites oligárquicas e ampliar as desigualdades de classe, étnico-racial, de gênero, dentre outras, como é o caso do Brasil, o simples fato de existirmos com condições familiares, culturais e econômicas um pouco melhores que os outros já representa uma forma de "existir violentamente". Ao menos, esse é o conceito criado pela jornalista Eliane Brum (2017) em uma carta destinada a Thauane: uma jovem branca que fora questionada por uma afrodescendente por transitar com um turbante no metrô, afirmando que ela não deveria usar essa indumentária, signo da cultura afro, e toda polêmica que sua resposta causou nas redes sociais não somente por utilizá-lo para esconder os efeitos da quimioterapia, como também por sua reação aos questionamentos. Ela o cria para caracterizar sua condição de mulher, branca, educada em uma cultura e em um país racista, que dificilmente seria capaz de se colocar no lugar de uma afrodescendente e de julgar suas atitudes, já que jamais teria a condição de habitar essa ou qualquer outra pele negra, compreender plenamente o signo do sofrimento e da violência sofrida historicamente a partir de sua posição privilegiada. Diz a jornalista:

> Por mais éticos que nós, brancos, pudermos ser, a nossa condição de branco num país racista nos lança numa experiência cotidiana em que somos violentos apenas por existir. Quando eu nasço no Brasil, em vez de na Itália, porque as elites decidiram branquear o país, já sou de certo modo violenta ao nascer. Quando ao meu redor os negros têm os piores empregos e os piores salários, a pior saúde, o pior estudo, a pior casa, a pior vida e a pior morte, eu, na condição de branca, existo violentamente mesmo sem ser uma pessoa violenta. (ibidem, p.4)

Dessa forma, hiperboliza e radicaliza a existência de alguns de nós – homens ou mulheres, brancos, adultos, normais, pertencentes a uma classe ou segmento da população – como a representação de alguma forma de violência, ainda que não sejamos violentos, em razão dessa condição sociocultural de desigualdade, que em algumas de suas crônicas a autora denomina de crime, como veremos mais adiante.

Embora os traços sombrios desse diagnóstico do presente pareçam exagerados, na verdade funcionam como uma caricatura de nós mesmos que, conjuntamente com os diagnósticos esboçados nos dois primeiros Capítulos, faz-nos indagar: afinal, estamos todos assim? Independentemente de classe, de cultura, de profissão, no tempo presente? Tendemos a pensar que sim, porque a nós convém sermos provocativos em relação àquele/as que nos leem. Contudo, diante dos limites conceituais que enfrentamos, especialmente para cartografar a enunciação discursiva desse outro sobre quem falamos – as formas de vida deficientes – sobre quem uma série de formas de violência se voltam, parece-nos necessário recorrer a algumas cenas literárias, tais como as escritas pela cronista anteriormente mencionada, para que essa provocação saia de um registro racionalizante restrito de escrita e adentre a uma ordem dos afetos. Esta é a estratégia a que recorremos neste e nos momentos subsequentes do livro para mobilizar o olhar do leitor para os efeitos que a infâmia deficiente alheia pode produzir e, sobretudo, para uma atitude ético-reflexiva sobre o que nos desloca, o que produz em nós, que abertura nos oferece à transformação.

Num primeiro ensaio dessa natureza, gostaríamos de utilizar mais uma crônica de Eliane Brum (2006, p.98), intitulada, *Eva contra as almas deformadas*. Mas qual é a história de Eva?

> [...] é a história de uma mulher que cometeu um crime que a humanidade não perdoa. Recusou-se a ser vítima. Eva Rodrigues preenchia todos os requisitos para a determinação da sentença. Era mulher: coitada. Era negra: coitada. Era pobre: coitada. Ainda não era tudo. Eva nasceu de um parto sofrido. Teve paralisia cerebral. O corpo todo tremia, ela derrubava a comida, caminhava mal, era toda ela um desajeito. À Eva, o mundo reservava apenas um destino: o de ser coitada. Eva poderia estender a mão e pedir esmolas. E receberia olhos de profunda pena. E em troca da moeda, devolveria ao doador o alívio não apenas da caridade, mas o outro, secreto: a garantia de que a deformidade, assim como a loucura, está sempre no outro. Eva rebelou-se. Decidiu que não seria coitada. Que o mundo se virasse com isso. Que o mundo achasse outras vítimas para preencher seu horror. Este foi o crime de Eva. Pelo qual jamais a perdoaram. Como não puderam lhe imprimir na testa o rótulo de coitada, a marcaram com outro. Como ela, a deformada, como ela, a deficiente, como ela, a defeituosa, ousava renegar a mão da caridade, irmã de pena, prima da hipocrisia? Como ousava ela, a anormal, encarar de igual para igual os normais? Parecia até que a exibição do corpo torto de Eva revelaria a alma torta do outro. Parecia até que a falha exposta de Eva revelava a falha oculta do outro. Como ousava Eva, justo Eva, ser imperfeita em um mundo onde se paga fortunas para que todos sejam igualmente perfeitos? Como ousava Eva ser diferente em um mundo onde a igualdade das ideias é a única garantia de segurança? Como ousava Eva vencer pelo espírito no mundo da aparência? Ah, quanta pretensão a de Eva. Quanto perigo ofereceu Eva quando decidiu que não seria coitada. De vítima, vejam só, Eva virou culpada.

Não vamos nos ater aqui as agruras do percurso de Eva para que fizesse essa revolução e reinventasse a si mesma. Só queríamos salientar seu grito nessa direção, após ter entrado na escola contra

toda intransigência médica, familiar e escolar para tal, um grito de independência:

> – Chega! Eu não sou coitada disso, coitada daquilo. Se eu derramar comida para comer, deixem que eu derrame. Se eu derrubar as coisas quando eu pegar, deixem que eu derrube. Se eu cair, deixem que eu me levante. (ibidem, p.99-100)

Trêmula dos pés à cabeça, Eva prosseguiu seus estudos, mudou-se para Porto Alegre e fez Faculdade, enquanto trabalhava de doméstica. Fez Pedagogia, enquanto ouvia:

> Como vai escrever no quadro-negro tremendo desse jeito? Como vai ensinar com uma letra tão feia? Não vê que só vai incomodar? Não entende que entre você e uma menina normal vão escolher a normal? O que você quer? Vai passar a vida olhando para um diploma na parede? Eva ouviu tudo isso de uma educadora. Eva ouviu tudo isso na faculdade. Apenas para comprovar que a ignorância está onde menos se espera. Eva, a deficiente física, respondeu à deficiente de alma:
>
> – Em primeiro lugar, eu não vou desistir. Em segundo lugar, a vida é um risco. Não só para mim. Mas para todo mundo.
>
> Eva demorou a descobrir por que sua tremedeira ameaçava tanto aqueles seres impávidos. Qual era a ofensa de sua fragilidade[...] Finalmente conseguiu ocupar as salas de aula como educadora. Foram pelo menos três escolas. E em cada uma algo se passou. Quando descobriram que Eva não era coitada, que empregá-la não era um ato de caridade, tudo mudava. Quando descobriram que Eva era capaz, que era preciso competir com a sua mente, não com os seus tremores, tudo se alterava. A consideração do início transmutava-se em ódio. Quem essa aleijada pensa que é? Foi o que Eva ouviu e ouviu. E assim Eva foi expulsa do mundo que mal havia tocado. Eva não desistiu. Como não desistirá. (ibidem, p.100-1)

Prestou concurso para servente na Secretaria de Justiça. Passou em nono lugar, mas não ingressou em razão do laudo do

neurologista: como serviria cafezinho trêmula daquele jeito? Voltou a ser doméstica, enquanto aguarda o processo, hoje no STF, mas não desistiu, nem desistirá:

> Eva é mulher, negra e pobre. Eva treme as mãos. Tudo isso até aceitam. O que não lhe perdoam é ter se recusado a ser coitada. O que não perdoam a Eva é, sendo mulher, negra, pobre e deficiente física ter completado a universidade. E neste país. Todas as fichas eram contra ela e, ainda assim, Eva ousou vencer a aposta. E por isso a condenaram. Atenção para as palavras de Eva:
>
> – A cada vez que me derrubarem eu vou levantar com mais força. Não quero saber de derrota. Derrota nunca esteve nos meus planos. E coitado é quem me chama.
>
> A vida é pródiga em paradoxos. O de Eva é que a odeiam porque não podem sentir pena dela. E o do mundo é que as piores deformações são as invisíveis. (ibidem, p.101-2)

O que incomoda nesse modo ético de vida de Eva, mais do que seu impulso de autossuperação tão em moda e que serve como princípio para biopolítica neoliberal e para a atual sociedade do desempenho, é essa não submissão ao rótulo que a coloca em uma posição subalterna, de coitada, algo imperdoável, por que se a vermos do modo como se exprime temos de nos deslocar, sair do lugar que ocupamos, também nos reinventar. Mas por que ainda ninguém vê essa sua performance no mundo, por que nem os profissionais – professores, TOs, psicólogos, neurologistas, juízes –, que a acompanham, conseguem vê-la como é, em sua forma de vida de-formada? Muito provavelmente, o que mancha o olhar desses profissionais, para usar uma expressão de Skliar (2014), que muitas vezes se arrogam tão éticos, é um éthos que contesta seus ou o código moral de sua profissão, fazendo-os deslocar-se de um lugar de conforto e acomodação, para ter de se despir de alguns de seus vícios ou de hábitos enraizados em suas práticas. Algo que não é nada simples, em razão dos condicionamentos sociopolíticos e culturais, aos quais essas profissões e esses profissionais estão submetidos.

Mesmo assim, insistimos na cena particular anteriormente descrita. Parece-nos admissível que o senso comum não enxergasse o corpo deformado de Eva para não ver sua alma deformada pelo sistema e suas fragilidades. Contudo, aos profissionais que de um modo ou de outro se dedicam àquele corpo, com tantos saberes e técnicas e da altura de uma moralidade dada seria isso admissível ou seria uma condição para que suas almas travestidas de bem formadas ou, ao menos, de qualificadas se sobrepusessem àquela dita "deformada"?

Ensaio ético-reflexivo e atuação profissional

Para começar a responder a essa questão precedente, citamos uma passagem do livro *Desobedecer a linguagem* de Carlos Skliar (2014, p.154-5) que, embora longa, indica um caminho possível e uma abertura para um ensaio ético-reflexivo da atuação de muitos profissionais:

> A mãe se senta em frente a mim, do outro lado de uma longa escrivaninha. Somos muito jovens e, contudo, a vida nos colocou em lugares tão opostos, tão desiguais, que é impossível olhar-nos como somos fora daqui: seres como quaisquer outros.
>
> Ela é mãe de um menino com problemas – está inquieta, cheia de dor no corpo. Eu um profissional – sem graça, temeroso de mostrar minhas mãos, carregado de palavras difíceis.
>
> "Preciso que responda algumas perguntas", digo-lhe em um tom cerimonial que não provém de minha garganta, mas de um lugar mais longínquo, talvez desértico. Ela assente, porque está ali para isso: para sentar-se e assentir. A assimetria de vozes se torna cada vez mais profunda, mais abismal.
>
> Pergunto: "Com que idade seu filho começou a falar? Quando começou a andar? Como reage quando alguém fala com ele? Como gosta de brinca? Ele fala enquanto brinca? O que gosta de desenhar? Ele conhece estruturas gramaticais complexas?" – e assim uma pergunta atrás da outra, até cansar.

> Quando levanto os olhos do questionário para encontrar suas respostas, ela está me olhando com mal-estar. Ou talvez do extremo mais agudo da fúria.
>
> – Mas o senhor já viu o meu filho?
>
> – Não – respondo-lhe – mas tenho aqui seu histórico, que já olharei.
>
> A mãe me toma o braço e, furiosa, me conduz até a porta.
>
> – Pois aqui está ele. O senhor está vendo? Nunca começou a falar, nunca caminhou, não brinca, não faz nada quando alguém fala e não reconhece sequer o próprio pai.
>
> O menino estava prostrado numa austera cadeira de rodas, o olhar perdido ou nunca achado, os dedos nulos, seu rosto detido na paralisia de algum vazio de seu corpo. E se foram. E me deixaram com minha escrivaninha, com meu questionário e minha ignorância. Durante anos tenho tentado, em vão, encontrar essa mãe e esse menino para pedir-lhes perdão.
>
> Ainda que, de algum modo, já o fiz: jamais voltei a perguntar alguma coisa a alguém sem ter conversado antes.

Neste excerto, o autor narra um de seus primeiros atendimentos como fonoaudiólogo, mas que poderia ser comum às primeiras aulas de um professor ou a dos primeiros atendimentos de um psicólogo, de um médico, dentre outros que, às vezes, eternizam essa "primeira vez", instaurando uma prática em que o outro real, efetivo – não como sujeito abstrato, generalizado pelos saberes científicos –, raramente conta. É esse mecanismo do mundo, de seus dispositivos de poder e, sobretudo, de dominação, que parecem se incorporar às práticas profissionais das mais diversas artes de governos, dentre elas a de professores, a de psicólogos e a de médicos. São nelas, aliás, que podemos encontrar em parte dos casos, uma cena moral clara de violência, maior até do que a de casos mais literais, já que engrossam um estado de dominação, antes do que os jogos de poder próprio da profissão. Por isso, entendemos que devam ser objetos de uma reflexividade ética por parte dos profissionais de áreas como a pedagogia, a psicologia, a medicina, dentre outras.

Afinal, os próprios códigos dessas profissões – prescrevem que o distanciamento desse outro, seus alunos, seus pacientes ou, na pior hipótese, clientes – é moralmente recomendado. Isto, pois, suas qualificações profissionais os dotaram de saberes científicos e técnicas que lhe confeririam autoridade para agir desde esse regime de verdade sobre os corpos, almas, sujeitos – enfim, tratados como objetos –, ao ponto de ignorar nesse outro o que são eles, que vida trazem e que existência vivem. No entanto, em alguns casos mais, em outros mesmos, pensamos que as defesas subjetivas e os processos identitários de subjugação, em nome de qualquer objetividade, têm ultrapassado a qualquer proteção digna ou dispositivo de segurança que também envolvem riscos e subjetivações. Mais do que isso, ignoram, que em uma época de "servidão maquínica" ao omitir-se em relação ao que são, deixam de lado um gesto que parece resumir o sentido primordial da ética, que é o de se jogar na vida, correr esses riscos, como diria Giorgio Agamben (2007), permitindo-se pensar sobre o outro a partir dessa relação e com isso também repensar-se a si mesmos. E esse o que somos nós, essa projeção sobre o outro – e os psicólogos sabem melhor que os outros – está na atuação profissional na medida em que se escolhem determinados saberes, técnicas e estilísticas em detrimento de outros e, para além disso, deixam suas escolhas de modos de vida transparecer, em cada pausa, em cada silêncio, em cada arroubo, em cada gesto. Às vezes, isso ocorre inadvertidamente, sem que o profissional tenha a coragem de se assumir perante, diante ou no encontro com o outro para além do status já adquirido; por vezes, admitir também que foi dirigido por outrem, sem que o quisesse, sem poder resistir.

Propor que esse jogo seja o mais honesto possível nos parece ser uma tarefa para a reflexividade ética no exercício dessas profissões, deixando claro o que é subjetivo do profissional do que é objetivo, do que é real desse sujeito a quem se destinam suas práticas do que é ficção, às vezes, científicas do mesmo. Enquanto tal, seria necessário que também assumíssemos nossa ignorância e estivéssemos preparados a enfrentar não somente o que está previsto, planejado, sob nosso controle, como também o que acontece de imprevisto, o

encontro afetivo e perturbador que se dá com nossos alunos ou nossos pacientes ou, na pior das hipóteses, nossos clientes nos abrindo a pensá-los criticamente, sem saber se conseguiremos ou não, nos retorcendo para tentar acolher esse outro, sem julgá-lo determinantemente *a priori* e nos recriando para admitir que a existência alheia pode ser melhor que a nossa ou possível dentro das condições em que se produz.

É o que fazem que casos como os de Eva, como os de muitas Evas que estão por aí, que se mostram a esses profissionais, mas que raramente são vistas, ao contrário são julgadas culpadas por não serem coitadas, por se mostrarem demais e por nos lembrar do quão frágil somos nós, o quão limitado são nossos saberes, técnicas e normas adquiridas para alcançar a singularidade desses modos de vida perturbadores e o quanto teríamos de continuar nos formando, nos reformando e nos recriando para acolhê-los, mas também para tornar mais potentes, menos obscuras, nossas próprias vidas.

Esse é um exercício filosófico difícil, sabemos bem. Praticamo-los quase todo dia, de uns anos para cá, como professores – é verdade. Mas que se vê ignorado por muitos colegas, inclusive de outros campos. Esse exercício está presente em uma das tradições das práticas médicas que, juntamente com os saberes e técnicas das quais fomos dotados em nossa qualificação, recorrem também à experiência clínica e as estilísticas do que é ser médico e ter a vida alheia nas mãos, assumindo necessariamente riscos para os outros e para si. Pensamos que, também, no caso da Psicologia há um conjunto de discussões que caminham nessa direção e são capazes inclusive, de encontrar alguma reflexão sobre a questão dos vínculos com o paciente, da transferência e da contratransferência, dentre outros.[2] O mesmo se pode dizer em relação à prática docente.

---

2 Por falta de melhor conhecimento da área, situo esses últimos, mas deve haver mais elementos que nos ajudam a refletir eticamente sobre até que ponto deve ir a atuação do psicólogo, até onde deve ou pode se mostrar, até onde permitiria que o outro se mostre e se descubra. Particularmente, lembro-me do 8º Seminário de Lacan (1992), que trata do tema da transferência e da contratransferência em psicanálise, elegendo uma discussão sobre *O Banquete* de Platão e,

Os efeitos desses saberes teriam certa produtividade, se também atravessassem as artes da medicina e da pedagogia, pondo seus profissionais a refletirem sobre essas dimensões estética e subjetiva de suas ações. Pensamos que, em casos como os das vidas de Eva e das Evas da vida, também, precisamos de outros recursos pessoais e técnicos a meu juízo e, mais que recursos, uma educação sensível que permita acolher o diferente, sem se guiar para identidades prontas, já fixadas, e nos permitam olhar para seu modo de existir, mesmo antevendo que após essa mirada não seremos mais os mesmos. Aliás, qualquer construção teórica produzida nessa relação deveria ser construída a partir desse julgamento reflexivo, por assim dizer, dessa atitude mais livre, menos engessada pelas especializações dos saberes e das tecnologias atuais. E, qualquer modelo de intervenção, justamente por esse caso nos interpelar como uma cena interpelativa e nos afetar – espero que esse efeito tenha sido produzido –, nas palavras de Judith Butler (2014), não poderia ser apenas metaforizado em um espelho, como visto anteriormente, mas poderia ser o de um espelho que tem uma saída, uma janela.

Sabemos que isso seria possível no exercício ficcional ou, se preferirem, na recriação de nós mesmos a partir de uma política

---

situando a figura de Sócrates, o lugar a-tópico ocupado pelo analista. Pois bem, lembro aqui que o não lugar do analista, admitido pelo próprio autor, também é um lugar e, portanto, está dentro dos jogos de poder e da violência que se comete no sentido de como conduzir o paciente, assim como o fazia Sócrates, ao induzir seus discípulos a olharem para ele como se vissem um espelho, no sentido de ajudá-los a olhar para si mesmo e se cuidar para que se formassem como sujeitos, por assim dizer. Embora a estrutura da filosofia socrática seja importante para Lacan explorar a noção de vínculo, de transferência ou de contratransferência, ao postular esse modelo de espelho parece que o que pretende é que o paciente se identifique ao terapeuta, analogamente a identificação do discípulo ao mestre em termos filosófico-educacionais. Gostaria de dizer que a interpretação dessa passagem de Lacan por vezes é dura demais pelos analistas, justamente para que não abram mão, se assim julgar necessário, de algumas categorias da psicanálise ou, mesmo, de recriá-las se for esse o caso para compreender as demandas desse outro. Ademais, se fôssemos voltar ao próprio Sócrates, o lugar que ocupa instiga os demais a tomarem seu próprio rumo, se constituírem enquanto tal, independentemente do modelo do mestre.

inclusiva que nada tem a ver com a oficial, mas que se dá caso consideremos a sensibilidade e o olhar. E para formar profissionais nesse campo, é preciso continuar a formar sujeitos éticos, e não me refiro somente à formação pessoal recomendada pela Psicologia – infelizmente, deixada de lado em outros campos –, como também a retomada da experiência clínica na medicina e a disponibilidade de ouvirmos mais o que os educadores relatam sobre suas experiências com os estudantes, o que delas pensam e como se modificaram com elas. Assim, por um lado, a postulação de uma necessária reeducação do olhar desses profissionais, para além de toda qualificação e toda formação pessoal, parece imprescindível para que nos humanize ao acolher a inumanidade de outro comum a nós. Por outro, o desafio da abertura para o acolhimento e das possíveis consequências políticas da transformação do outro, exigida para essa constante formação ética de si mesmo, com o delineamento de uma figura distinta de inclusão.

São esses caminhos que se veem delinear em algumas pesquisas atuais, não sem que se combatam os condicionamentos culturais que imperam, para além desses saberes e técnicas mencionadas, na atuação profissional, assim como se problematize uma forma de subjetivação única, pautada na *cultura fitness* e em uma *ascese atlética*, cuja genealogia pode ser encontrada em meados do século passado, como veremos a seguir.

Por uma ascética antiesportiva e um éthos deficiente (comum): entre Unthan e Rafael

No livro *Has de cambiar tu vida*, Peter Sloterdijk (2012) recorre ao relato autobiográfico de Carl Hermann Unthan que, a despeito de sua deficiência de nascença e de sua suposta invalidez, tornou-se um exímio violinista e músico, entre o final do século XIX e meados do XX. Ele teria ficado conhecido como um imperativo de sobrevivência para os deficientes e um paradigma de autossuperação para todos os demais na Alemanha e, depois, em toda Europa.

Unthan nasceu sem os membros superiores, ou seja, com uma deformidade que jamais o permitiria viver a vida ordinária sem o auxílio de outrem e, muito menos, tornar-se músico. Contrariando essas expectativas, assim o fez, tocando violino e outros instrumentos com os pés, estudando, pintando e fazendo de sua vida infame uma atração pública: um espetáculo a ser contemplado pelos demais. Unthan se apresentou dessa forma como um exemplo inaugurador da ascética atlética moderna e de uma pedagogia destinada a recuperar os deficientes, que se funda, diante de qualquer lesão, acidente ou invalidez, em uma "escola da vontade", da tenacidade e da superação de tais impedimentos. O "miolo ético" dessa pedagogia, diz Sloterdijk (ibidem, p.66), é o "paradoxo de uma normalidade para anormais", elaborado nos seguintes princípios da filosofia existencial alemã de meados do século XX: (1) a escolha de o sujeito poder fazer com ele mesmo o que lhe fora impedido por condições alheias a sua vontade; (2) o impulso de liberdade que daí deriva e que o impele a se autoafirmar contra o "poder que emana do olhar alheio"; e (3) o embate que trava consigo mesmo acerca de sua autenticidade, sem poder ignorar seus limites naturais, nem se arrogar a ser uma "coisa entre coisas", desempenhando aí uma liberdade que não diz respeito ao que é.

Não obstante terem sido ignorados pela filosofia antropológica no mesmo período, tais princípios e a pedagogia da vontade que fundam as lições de Unthan se disseminaram não somente como espetáculo, mas também como uma ascese atlética cujo imperativo da autossuperação dos limites individuais de cada sujeito, da cultura do necessário exercício do corpo e da alma para tal propósito e da eficiência nas ações passaram a ser incorporados aos modos de existência subsequentes, sobretudo, a partir da segunda metade do século XX. Esse foi o movimento que se radicalizou na contemporaneidade, como demonstrados nos Capítulos anteriores, com o advento da economia globalizada e do neoliberalismo, sem deixar muito espaço para linhas de fuga.

Na medida em que o imperativo da eficiência e a ascética atlética moderna se tornam incrustados em nossos modos de vida e se

constituíram como uma de suas configurações na contemporaneidade, as variações sobre esses aspectos são bastante sutis em todo o mundo. Talvez, apresente-se com um teor de que o embate que os deficientes travam consigo mesmos não se atenham somente ao atendimento de um olhar alheio, nem se alinhavem apenas em reverter autonomamente por obra da vontade o que parece irreversível – sua própria deficiência –, mas também se dobrem a seus acidentes, convivendo com eles e se constituindo a partir dos efeitos dessa convivência sobre si mesmo e, nas suas relações com os demais, sobre outrem.

Sob tais condições o relato autobiográfico de Unthan retomado por Sloterdijk (2012) parece se apresentar como a aposta em uma fama que se expande e se globaliza ao ponto de se tornar um imperativo moral no presente, e não somente para os denominados deficientes. Poderíamos agregar a essa interpretação, as análises contidas nos Capítulos anteriores sobre as exigências dos dispositivos de inclusão escolar e das políticas inclusivas ou, mesmo, da inversão da deficiência como paradigma biopolítico, onde o corpo deficiente passa a definir critérios de identidade subjetiva ou, mesmo de bioidentidades. Isso porque a ascética atlética da autossuperação, cuja gênese é retratada pelo filósofo alemão, é parte de uma antropotécnica que forma o sujeito em geral e o deficiente em particular, no contingenciamento histórico engendrado pela biopolítica desde a modernidade, elegendo a superação dos déficits como imperativo moral e o acentuando no presente. Não obstante as eventuais divergências teóricas entre esse filósofo alemão e o projeto foucaultiano, o que nos interessa ao recobrar essa sua interpretação é pensarmos de outra forma esse imperativo moral único e excedente no presente, indicando um caminho para a compreensão do éthos deficiente, porém, compreendendo-a, para além dos pressupostos e dos juízos determinantes que o categorizam, a partir da relação com esse outro, pondo em relevo a voz daqueles que convivem com os déficits e os efeitos de seus acidentes. Com isso, pretendemos tornar visíveis os processos de subjetivação que esses corpos e essas vidas, como as de Eva, produzem e delineiam com a criação de um devir

deficiente comum, possibilitando-nos pensar a inclusão sob outro paradigma: em que, ao invés de se falar sobre esse outro a partir de categorias e de saberes prévios, se procura vê-lo, escutá-lo quando possível, decifrando suas formas de expressividade.

Tal pretensão não é totalmente nova, além de alguns trabalhos anteriormente mencionados de Carlos Skliar, outra literatura acadêmica vem sendo produzida em um sentido distinto para compreensão dessa relação do deficiente para consigo e de sua convivência com os demais, sugerindo processos de subjetivação outros e, portanto, outra configuração da antropotécnica ou das asceses modernas. A literatura ao qual me refiro dá visibilidade, ao perfazerem as experiências e o percurso dessas existências deficientes, a vidas que não somente são dignas de serem vividas pelo que são – e não pelo que os demais desejam que sejam – e devem estar na pauta das lutas pelos direitos civis e humanos, como também que catalisam, historicamente, focos de uma resistência ao mundo regido pelo imperativo da eficiência e, particularmente, a uma sociedade global como a nossa, que procura homogeneizar as diferenças sob o signo do que denominam de inclusão. Ao fazerem esse movimento, procura apresentar um relato edificante para os atores que lutam pelo direito à participação dos deficientes na vida pública e refletir acerca do que somos nós, com quais déficits devemos conviver, superar ou contornar, neste presente, independente de sermos ou não designados sob esse rótulo.

O livro *Educación y esperanza en las fronteras de la discapacidad*: estudio de caso único sobre la construcción creativa de la identidad de Ignácio Calderón Almendros compreende esse movimento, contrastando com trabalhos como os de Gilbert (2012), que reiteram o alinhamento dessas narrativas à cultura atlética e à biopolítica neoliberal, ao abordar os discursos em circulação no marketing televisivo e em algumas comunidades de pais e amigos de pessoas com deficiência. Não obstante a importância dessa última análise, gostaríamos de apresentar as teses e principais argumentos do primeiro livro, por se tratar de uma pesquisa produzida sobre a própria família do autor e, particularmente, sobre o processo educativo de seu

irmão mais novo, Rafael, diagnosticado clinicamente com trissomia e identificado socialmente como "síndrome de Down".[3]

Nesse processo, que narra a chegada de Rafael à educação formal superior e a conclui, como a primeira pessoa com tais características a se graduar em trompete e receber o título de músico nesse nível de ensino na Espanha. É Rafael que protagoniza a cena e, entre consonâncias e dissonâncias, a reconstrução de seu percurso pelo autor do livro testemunha uma forma de empoderamento de suas ações no campo musical em que se formou e na esfera pública como um partícipe que, não obstante sua singularidade, busca ser simplesmente "um a mais" (Calderón Almendros, 2014, p.25).

Esta expressão tem um significado especial e parece contribuir para o delineamento de outro olhar sobre a relação com os chamados deficientes e os estudos em Educação Especial. Até porque o termo preferido por Rafael e seus familiares representa uma conquista decorrente das experiências de suas próprias relações interpessoais e, ao mesmo tempo, um juízo acerca de que seria melhor assim se relacionar com esse outro, tão comum como qualquer um. Aglutina dessa forma os sentidos que suas ações provocaram, metaforicamente, a partir da música e, literalmente, na esfera pública, oferecendo outra possibilidade às políticas e às práticas de inclusão na medida em que provêm das demandas dos que dela necessitam, evidenciando sua voz – e não somente as que circulam preponderantemente nas instituições e derivam das políticas estatais.

Esta voz é evidenciada nos cuidados que Rafael recebe de sua família, que, graças ao fato de ser tratado como um a mais, entre os

---

3 De forma densa teoricamente, coesa textualmente e profunda no que se refere a sua relação afetiva com seu irmão, o autor elabora uma narrativa solidamente apoiada em material de pesquisa, decorrentes de horas de entrevistas com vários grupos focais sobre suas relações com a deficiência. Das entrevistas com familiares e amigos, passando pela análise de documentos oficiais e informes clínicos, às enquetes com seus professores e com estudantes do curso de formação de educadores, o autor analisa esse material diversificado à luz do qual reconstitui o percurso de Rafael, dando visibilidade a uma série de barreiras comuns enfrentadas por pessoas como seu irmão, assim como demarcando seus modos de ser, o apoio de seu entorno familiar e os devires.

nove irmãos, aprendeu desde cedo o significado de ser alguém, mesmo sob a etiqueta de uma síndrome e de características fenotípicas claras. No convívio familiar, assim foi tratado por seus irmãos, pai e mãe. Na realidade, sua mãe enunciou pela primeira vez que Rafael deveria ser tratado como um a mais, transformando o enunciado em mote para toda família, como se observa em excertos de respostas e relatos de seus irmãos, e, aos poucos, dele mesmo, revelando ser a enunciadora sua fortaleza e, metaforicamente, sua partitura.

Com toda a família Calderón, Rafael aprendeu e ensinou muitas vezes a ser como *qualquer um*, nos termos em que analisaremos subsequentemente. Todos seus familiares assim o viram e tentaram expandir essa visão, não sem terem encontrado resistências por parte de escolas e de alguns professores.

A história dos embates de Rafael com a escola e com os professores se confunde com as de sua família ao longo do livro, agregando a sua voz uma pluralidade de outras vozes que se colocaram a seu lado para que tivesse o que qualquer um teria direito no que concerne à escolarização. É possível ouvir essas vozes na escrita atenta de Ignácio Calderón. Essas vozes são reflexionadas pelo autor na análise do movimento pelo qual sujeitos como seu irmão são etiquetados, objetificados como coisas e como representações que uma vez esboçadas, seguindo certo paradigma das ciências médicas, estabelecem uma distinção entre o normal e o anormal, a norma e a disfunção. Essa distinção determina o olhar segundo o autor tanto da escola quanto de parte de seus profissionais e da sociedade em relação a Rafael. Antes de ter um nome, desse ponto de vista, ele é considerado como um sujeito sob a designação "síndrome de Down".

É contra essa designação em circulação que se sobrepõe à pessoa e aquela visão majoritariamente instituída que Rafael e a família Calderón se insurgem e, paulatinamente, conquistam como aliados outros amigos, tal como ilustram a recordação de situações relatadas por vários de seus irmãos, cunhados e conhecidos. Não é possível nos atermos a cada um desses relatos que esboçam essas vozes dissonantes, por assim dizer. O que se ouve por intermédio delas é que, desde os primeiros diagnósticos médicos e psicológicos, das falas de

diretores e de professores, insistem que Rafael não seria capaz de fazer qualquer coisa. Sob a visão de sua suposta incapacidade, reforçada por laudos médicos, saberes e preconceitos, de acordo com esses relatos, não há qualquer chance a Rafael para mostrar sua potencialidade e afirmar uma existência singular que, neste mundo, perfaz-se como qualquer uma. E seu esforço para mostrar-se seria descomunal para que seja reconhecido como um a mais e, ainda assim, visto nem sempre como efetivamente é.

O papel desempenhado pela família e pelas vozes aliadas na descrição de Ignácio Calderón Almendros do percurso percorrido por seu irmão menor é significativo. Muito provavelmente sem o incentivo dessas vozes e o apoio familiar as barreiras para que Rafael se formasse seriam ainda maiores para que chegasse aonde chegou. Além de sua inabalável força vital, testemunhada em muitas entrevistas, esse apoio foi determinante para Rafael do mesmo modo que o inverso também ocorreu, como sensivelmente descreve o autor. Rafael teve presença constante junto a seus familiares e a momentos específicos de suas vidas, quando suas vozes perderam o brilho e a solidariedade emprestada se fez necessária.

É como se uma fragilidade comum impelisse a Rafael e seus familiares a ganharem mais força nessa comunhão e na luta contra uma harmonização que tende a neutralizar os mais frágeis e os oprimidos, sombrear as vozes que perdem formalmente sua potência. Nessa harmonia que procura neutralizar suas notas, as dissonâncias das vozes de seus familiares e o som do trompete de Rafael é o que sobressai no relevo dado aos relatos dos grupos focais, nos termos em que Ignácio Calderón Almendros (2014) os aglutinou, denunciando contra o que se insurgem e encontrando na música outro paradigma de inclusão.

Tais dissonâncias se insurgem contra os dispositivos de exclusão de instituições como a escola, mesmo quando se autodenominam inclusivas, justamente porque se apoiam nas designações e nos diagnósticos, em saberes e práticas que homogeneízam, antes de diferenciar. Diferenciam para desqualificar, para minimizar e para hierarquizar como normal ou anormal, em geral, para demarcar a

"síndrome de Down" e suas características, algumas nem sempre existentes singularmente em Rafael. Nesse âmbito, enfrenta a estigmatização e a exclusão, por vezes, encontrando estratégias próprias de sobrevivência. Diz Rafael na passagem em uma entrevista, repetida ao menos quatro vezes por Calderón Almendros (ibidem, p.94, 259, 306, 434) ao longo de seu livro:

> *A la hora del patio yo me iba con ellos siempre, pero no me copiaba de ellos. Me acuerdo de que Mofli me decía que nunca fumara porros. Parece que son malos amigos (mal aspecto…), pero en el interior, por dentro decían eso. Me iba con ellos porque, aunque tenga más amigos, me sentía solo. Porque yo me iba con otros amigos y me hacían caso, pero no demasiado. Y decía: "¿Ahora con quién me voy?" Y me encontré con esta gente, que parece que son chusmetas, pero son buena gente. Y ya no solo el Mofli, sino que hay otro que yo admiro que es el Pollo. La gente piensa que son chusmetas, pero yo no pienso así. Por ejemplo, la familia dice que son malas junteras, pero yo lo busco el lado positivo: que son buenas personas y aunque fumaran porros, me dicen que no fume.*

Foi o sentimento de solidão na escola que levou Rafael até essas pessoas consideradas más companhias para outrem, mas que ele via nelas algo de bom. Ao menos foram essas pessoas como Mofli, Pollo, que o acolheram e, algumas vezes, o protegeram, enquanto os demais, considerados normalizados, em geral, eram indiferentes a ele. Como diz Ignácio Calderón Almendros (ibidem, p.434):

> *Encontró, al fin, la compañía que buscaba al salir del aula en la que la actividad está básicamente conformada a partir de la actividad escolar, que se rige por las jerarquías académicas, la posición frente el conocimiento académico, la competitividad etc. Es la actividad del aula la que en buena medida provoca la exclusión, y los chicos y chicas marginados se encargan de romper las reglas de relación establecidas por la institución para trascender la estructura que los aboca a la soledad y el fracaso. Rafael los busca acuciado por la necesidad de valoración y reconocimiento que en su clase les eran negados, la necesidad de establecer*

> *una relación basada en la cooperación y la igualdad, que trascendiese los límites establecidos por las reglas de la institución.*

Com essa busca pelo reconhecimento de seus pares e aquela estratégia da qual lança mão, o percurso de Rafael parece se aproximar daqueles que se encontram à margem, em vistas não a uma identidade em relação as suas diferenças – nos termos propagados por Andrew Solomón (2014) de que "a diferença une"–, mas a uma comunhão de pessoas que uma vez excluídas pelos dispositivos da instituição, experimentaram sentimentos e sofrimentos comuns, assim como foram desafiados a persistir nela, ainda que para criar outros modos de aí estar.

Ouvimos da mãe de um jovem, diagnosticado como autista, de que sua inclusão na escola teria sido possível graças a uma aluna, considerada pelos professores como "fora dos padrões disciplinares". Essa aluna indisciplinada, que também exercia um papel de liderança sobre sua turma e organizava passeios fora da instituição, começou a exigir a presença desse seu colega como uma condição para que os demais a acompanhassem, incluindo-o para além do que, até então, os dispositivos formais da escola tinham conseguido. Foi assim que esse jovem começou a ser efetivamente incluído entre seus colegas, por intermédio de uma amizade entre diferentes, cujas bases éticas e políticas retrataremos no próximo Capítulo, que é pouco vista pelos dispositivos dessa instituição, mas que aí está, presente, como um princípio de inclusão outro.

Foi com essas pessoas também, que estão à margem da instituição, com quem Rafael aprendeu alguns modos de contornar seus sofrimentos em razão da solidão e da exclusão, estabeleceu laços de amizade e encontrou aliados que, conjuntamente a sua família, auxiliaram-no a fazer que buscasse nesse meio escolar adverso um caminho próprio, porém, muitas vezes, acompanhado e, outras vezes, acompanhante. No caso de Rafael, esse caminho foi povoado também por colegas que, originalmente, o desprezavam e caçoavam dele, para então, pouco a pouco, tornarem-se seus amigos. Desde seu professor de apoio, até colegas de infância, passando por aqueles

que também tinham síndrome de Down, abundam nas entrevistas o testemunho de um aprendizado com a força de vontade de Rafael, com suas capacidades, inclusive, de fazê-los enxergar em si mesmos seus limites e dificuldades comuns às dele e, por sua vez, nele verem uma potencialidade maior do que a imaginada originalmente. Algo que sua família percebeu logo de início, como já mencionado, e que a mobilizou a ultrapassar com Rafael as barreiras para dar cada passo nessa direção e, sobretudo, adentrar à escola, engajando-os em uma luta pelos seus direitos para aí estar e permanecer, até chegar a colar grau em música. Ademais, foi por intermédio da rede entretecida a seu redor e desses laços interpessoais tão caros que propiciaram a Rafael vencer o processo de escolarização, chegando ao campo musical e a algumas comunidades que o acolheram sem perguntarem se gaguejava ou não, apenas ouvindo o que expressava por seu trompete.

A essa altura, porém, a voz de Rafael não é só a dele, juntam-se a ela a voz de outras pessoas com síndrome de Down, autistas ou com outras deficiências, aliadas aqueles que escapam à governamentalidade biopolítica da população e são colocados à margem de instituições como a escola, dentre outras, formando redes e comunidades múltiplas, que se engajam politicamente nas lutas por direitos civis e pela transformação social na esfera pública. Singularmente, o autor do livro constrói a imagem não de um Unthan contemporâneo chamado Rafael, para aludirmos à obra de Sloterdijk (2012), mas a de alguém que somente quer ser *um a mais*, que não quer ser tratado pela designação antes da pronúncia de seu nome e do que é como pessoa, que fez de sua vida a música, porque aí encontrou a inclusão que outros setores da sociedade lhe negaram. Há traços para ser reconhecido como músico, ao menos no modo como sua luta foi contada, de uma resiliência e de uma ascética atlética moderna, que são inquestionáveis.

Não dá para deixar de notar sua força vital e a vontade de autossuperação de seus déficits e de suas dificuldades, como narra Calderón Almendros (2014) ao dar visibilidade às entrevistas a seus irmãos, irmãs e cunhados, que testemunham a persistência

para adquirir embocadura, as intermináveis horas de estudos e a disciplina de Rafael para estudar trompete. Mas isso não significa, como no caso Unthan, que faz isso para ser reconhecido ou se tornar famoso, precisando colocar-se à prova e, performativamente, mostrar-se a outrem como tão normal quanto ou melhor do que os demais, mesmo sendo diferente ou deficiente. Tampouco significa que procura instigar nesse outro algo mais que piedade, quem sabe até certo exemplo ou paradigma para o mundo atual na medida em que, mesmo tendo mais dificuldades e déficits que ele, prova ser capaz de contorná-los ou de superá-los. Ao contrário, Rafael se nega a designação que recebe, quer ser reconhecido como um a mais, sem privilégios ou qualquer auxílio, já que consegue realizar no campo musical a mesma tarefa que os demais.

Rafael parece querer se tornar anônimo, comum, para que daí o reconheçam por suas qualidades e capacidades de músico, de sua arte, que não se restringe somente à sua deficiência. É nesse meio que atua como um a mais. Aí recebe instruções e críticas como todos os músicos, independentemente do que seja, onde também pode expor-se não pela língua, mas pela arte, pelo sopro e pela música, invocando outra forma de reconhecimento e de comunicação em que uma desigualdade prévia se esvai. Foi nesse ambiente que encontrou, além de acolhimento, relações de poder menos associadas à opressão e, quem sabe, um pouco mais de paz ou relações interpessoais que suscitassem menos sofrimento para ele ou, se assim fosse, ao menos pudesse ser ouvido.

Esse percurso faz-nos indagar, como educadores, os porquês de essa inclusão não se processar de forma análoga na escola, mesmo quando essa instituição se pretende inclusiva. Isso porque se percebe aí o quanto seria tratado como um a menos. Não obstante *Educación y esperanza en las fronteras de la discapacidad* também perfaça uma narrativa épica, similarmente a de Unthan, mas protagonizada por Rafael mais de um século depois, na Espanha, trata-se de um enfoque distinto. A história relatada mostra que é possível que pessoas como Rafael possam chegar ao ensino superior e conseguir o que desejam, trazendo esperança a toda uma comunidade que está a seu entorno.

É verdade! Contudo, essa narrativa – muito além de seu percurso vitorioso e exemplar para muitos que, como ele e seus familiares, dos estigmas com que é tratado e nas próprias dificuldades que enfrenta – anuncia o ressoar de um sentimento catalisado pelo som do trompete de Rafael. Mesmo gaguejante, esse soar do trompete se traveste como um ato de resiliência e, sobretudo, uma voz de resistência a que poucos estudos da literatura consultada deram visibilidade.

É o ato de conviver com os efeitos não apenas de sua própria deficiência, lavrados em alguns momentos, as dificuldades e os limites que implica admitir o vislumbrar de como se pode superá-los, como também a dos demais, inclusive, quando daqueles que falam em inclusão, sem desejar ouvir seu clamor sobre como gostaria de ser tratado: como *um a mais*. É esse clamor que Rafael catalisa, metaforicamente, como um signo de esperança para uma comunidade constituída de pessoas como ele, como seus familiares e amigos, espalhados por um mundo do qual também foram excluídos, sentindo na pele sua opressão, mobilizando-os para uma luta em prol da ampliação de seus direitos e para que sejam vistos como vidas que são dignas de serem vividas como quaisquer outras.

Se um dos objetivos desse livro era o de despertar em seu leitor a esperança não pelas vitórias conquistadas, mas pelo protagonismo que Rafael assumiu em seu percurso, há aí um mérito enorme em mostrá-lo como um modo de existência que, como o de *qualquer um*, é capaz de resistir aos dispositivos normativos e à dominação imperante. Nesse ponto, parece residir o espírito militante do livro na medida em que nos convida: primeiro, a enxergar esse modo de existência dito deficiente como tantos outros e, inclusive, como bastante familiar ao seu; segundo, a se engajar em uma luta, concernente não mais a pessoas como Rafael e a seus familiares, mas a todas as outras que a vislumbram como comum a suas em prol de liberação; por fim, a engrossar o coro da resistência que produzem contra um mundo regido pelo imperativo da eficiência, abrindo brechas para essa comunidade que vem.

Apêndice a uma comunidade "quase" invisível

Talvez, falemos isso em razão de certo comprometimento com essa comunidade e, particularmente, com a de deficientes dos quais somos pais, irmãos, amigos. Vimos há um tempo nos dedicando a isso. Particularmente, e agora devo falar em primeira pessoa, como pai, antes do que intelectual, explicitando um pouco mais o alinhamento de minhas posições com as esboçadas no livro de Ignácio Calderón Almendros (2014) e da perspectiva aberta por Carlos Skliar (2010; 2014). É esse lugar, senão de irmão, também de pai que ocupo, na expectativa de que possa ser menos protocolar e mais aberto aos deslocamentos produzidos pelo que denominamos de deficiência.

Quando minha filha nasceu e recebi a notícia de que havia nascido com trissomia – nome científico que se dá à síndrome de Down –, posso lhes assegurar que não só o desamparo, como também o sentimento de falta de preparo para educá-la era algo que me afligia. Não foi a minha relação com a Filosofia a principal responsável para esse preparo para me dispor a estar à altura do acontecimento de seu nascimento. Tampouco foram os diversos livros, documentários e filmes nos quais li sobre o assunto, que traziam narrativas sobre experiências as mais diversas, mas comuns à minha, porque todas singulares e com as quais aprendia a agir diferentemente delas, respeitando as características da experiência com minha filha. Nem a minha compulsão por informação sobre as características e os tratamentos médicos para os problemas de saúde decorrentes do acidente genético de minha filha, pois, afinal, ela tinha uma série de profissionais nas áreas de fisioterapia, fonoaudiologia e terapia ocupacional que a acompanhavam com extrema competência, além de grande sensibilidade. Esses saberes todos foram contingenciais, referenciais porque com eles já lidava de alguma forma, faziam parte de meu modo de existência, contudo, o primordial foi a própria relação com minha filha, posso testemunhar.

O que fez que a enxergasse efetivamente no que é, com seu acidente, com o que resta e o que excede de vida, foi essa experiência

singular com uma filha que me fez desaprender o que sabia ou acreditava para olhá-la, assim como para dispor-me a aprender com ela, em condições que não são as minhas, mas as dela, dobrando-me a um jogo no qual estou presente. Embora não tenha a chave para uma condução acertada e o resultado seguro, nessa relação singular pude perceber o quanto um acidente genético em outro pôde se tornar um acontecimento para mim, vendo aí seus efeitos de superfície e uma diferença que se repete, para usar uma expressão de Deleuze (2000), imprevisivelmente e potencializando a vida aonde se encontra vazia, tirando do lugar aquele que, normalizado, fixou-se e estagnou a uma imagem, a uma representação de um eu.

Inegavelmente, minha filha me deslocou diversas vezes da temporalidade em que vivo, um tempo cronológico, para um ralentando rítmico que me faz acercar de seu tempo *aiônico*, como fazem todas as crianças, qualquer criança. O mesmo ocorreu com os deslocamentos que provocou e provoca em relação ao espaço que ocupo. Afinal, ela habita a imprevisibilidade nômade, muitas vezes com doenças, limites, cada vez mais raros ou invisíveis a meus olhos, mas também uma astúcia despretensiosa, porque ao se perceber limitada diante da veloz racionalidade econômica, inventa um modo outro de resolver as coisas, deslocando os meus hábitos mentais, às vezes, desmontando-me, como qualquer *infante*. Produz com isso acontecimentos discursivos ou não que fogem das expectativas, muitas vezes, não apenas porque ela nasceu com um acidente que se tornou um acontecimento para quem com ela se relaciona, como qualquer outro poderia proporcionar. Em uma relação como essa, caso haja abertura a esses deslocamentos de tempo e de espaço, disposição para alterar a racionalidade e a acolher os acontecimentos tanto discursivos quanto ao que são, por assim dizer, produz-se reciprocamente uma experiência singular, que pode variar de caso a caso, pessoa a pessoa, talvez, com algo em comum.

Esse sentimento em comum que se depreende de relações como as narradas com minha filha é que a diferença que exprime e a deficiência que carrega possibilitam para esse ser que se abre a essa experiência singular um aprendizado: o de que esse outro deve ser

tratado, cuidado e considerado como *qualquer um*, nos termos em que Agamben (2013) elabora essa expressão. Ao produzir esses deslocamentos naquele/as com quem convivem e trazendo-o/as a um encontro potencializador da vida, esse outro recebe em contrapartida uma profunda gratidão, estreitando ainda mais os vínculos que os une e as trocas afetivas que compreendem essa particular relação. Por sua vez, aquele obtém a dádiva de poder olhar, relacionar-se, cuidar desse outro, como *qualquer um*, vendo com indiferença o que lhe é próprio, seu gênero e seu acidente, enquanto algo comum, característico de uma espécie e de uma natureza.

Se aquele *qualquer* é "a coisa com todas as suas propriedades", diz Agamben (2013, p.27, grifos no original) essa "indiferença [...] é o que individua e dissemina as singularidades, tornando-as amáveis (*quodlibetais*)" na medida em que converte em comum o que é próprio, em espécie, o gênero, e em essencial o acidente. Essa indiferença parece ser primordial para que, poeticamente, as propriedades de outro *qualquer* se tornem amáveis, ao mesmo tempo que sejam vistas como um todo, passando do próprio ao comum ou do comum ao próprio, auxiliando a se situar em um vértice, graças a seu esvaziamento das ideias prévias e a uma espécie de idiotia que se constitui na especificidade de um éthos. É essa relação, não da ordem do racional, mas da abertura aos afetos que o pensamento não pode traduzir totalmente em linguagem e que exige uma espécie de gesto para ver na diferença de si a possibilidade de se colocar em devir e de se transformar, assim como na deficiência desse outro encontrar sua própria, capaz de movê-lo e de transfigurá-lo.

A indiferença do comum e do próprio, da espécie e do gênero, da essência e do acidente aqui mencionada constitui uma indiferença que não nega a diferença, nem a potencializa para a constituição de uma identidade outra, perpetuando o círculo da lógica identitária. Ao contrário disso, ela afirma a diferença e a potencializa no sentido de uma hecceidade e, ao mesmo tempo, de uma natureza (não essencial) comum, ou, para ser mais precisamente, de uma igualdade de condições em que pode emergir, sem que seja previamente julgada e cerceada.

Essa natureza comum ou condição de igualdade é o que se aprende quando a partir do relato de várias experiências singulares daqueles que vivem em uma determinada comunidade, em sua profunda diferença, percebe-se certo sentimento em torno do qual emerge uma existência comum, constituída graças aos laços, aos vínculos e, principalmente, aos encontros com acontecimentos produzidos pela relação com outrem, muitas vezes, estranhos ao que presumimos ser. Em encontros como os que ocorrem com a deficiência, esses sujeitos, muitas vezes anônimos, só se revelam aos que intuem poder compreendê-los em virtude dessa experiência que, embora diferente, tem traços comuns. Traços esses que são de uma ordem estética e se exprimem em narrativas em que o testemunho de uma experiência com a deficiência se expressa, gerando muitas vezes não o bom senso, nem o consenso, mas o dissenso que constrange boa parte desses sujeitos na medida em que, ao exprimi-la, correm o risco de serem colocados à margem da esfera pública, mais até daqueles por quem eles falam. Por sua vez, esse temor pelo julgamento alheio e pela marginalização na esfera pública pouco a pouco vai sendo arrefecido e controlado por cada participante dessa comunidade, graças a toda uma rede de sujeitos que acolhe essas narrativas da experiência e as compreende publicamente, mesmo não sendo presumidas por uma lógica identitária, nem pela racionalidade técnica imperante no presente.

Permitam-nos, uma vez mais, tornar um pouco mais compreensível o que mencionamos, narrando algumas experiências singulares, ou, se preferirem, que testemunham uma relação com a deficiência, desde um lugar bastante demarcado de pai e somente possível porque me sinto no interior da comunidade, anteriormente mencionados.

Desde que comecei a sair com minha filha em locais públicos, ouço manifestações de pessoas e vejo uma comunidade bastante distinta daquelas que ouvia e via no passado. Em tais passeios é comum ser abordado por pessoas, em geral, pais e familiares de crianças ou jovens com algum tipo de deficiência, como minha filha, para trazer uma palavra amiga, às vezes de alento ou de incentivo, mesmo sem

demandá-la. Aliás, desde que fui alçado a essa condição, comecei não somente a ver em maior número pessoas com deficiência, que já estavam ali e não via, como também pessoas anônimas que, espontaneamente, manifestam-se dessa forma, solidariamente, formando uma espécie de rede. Entretecida por gestos espontâneos, por discursos pouco elaborados e por sentimentos expressos, essa rede parece assegurar que, mesmo vivendo algo tão singular proveniente dessa relação com a deficiência, há mais alguém ao lado na medida em que viveu, vive ou, simplesmente, sensibiliza-se com os sentimentos emanados dessa experiência com a deficiência: mais alguém, por assim dizer, que partilha o mesmo que vivo e que sua simples presença faz que me sinta menos só, tendo com quem compartilhá-la e, supostamente, compreendê-la.

Mais do que uma mudança de olhar ocorrida com o nascimento de minha filha, o que chama minha atenção é justamente isso para o que, mesmo que continuasse não observando o contingente de deficientes que nos cercam, quando andava com ela na rua, no supermercado, no avião, sempre alguém a olhava diferentemente, com certa admiração (e não apenas com o espanto de ser uma criança com trissomia) e se aproximava para dizer alguma coisa: em geral, para dizer a mim ou a minha esposa, que também tinham um filho ou uma filha, um irmão ou uma irmã, um parente, enfim, com qualquer deficiência, seja lá o que for que represente um acidente genotípico ou característica física fenotípica. É frequente esse tipo de aproximação por parte daqueles que parecem formar essa rede, e não apenas por aqueles que se mostram em todos os cantos, como também pelos que, mesmo ausentes, apresentam-se por intermédio de seus pais, tios, irmãos, amigos etc. Afinal, é como se essa ausência se fizesse presença, exprimindo em público os testemunhos de uma comunidade quase invisível aos olhos da comunidade real, que não obstante a inexistência de uma convivência privada traz à luz da vida pública uma intimidade que lhe é própria, que assume várias formas e que expressa modos de existências diversos.

Tenho testemunhado tais atitudes com certa frequência. Vou me ater, para ser breve, a dois episódios que parecem significativos

para (d)enunciá-las como essa rede se tornou visível para mim. O primeiro deles ocorreu em uma ida de minha filha ao mercado de frutas próximo a nossa casa. Ela estava comigo, sentada dentro de um carrinho de compras na época em que lá cabia, via as pessoas e as provocava algumas vezes a olhar para ela, enquanto em outras vezes cantarolava alguma música, emendando uma na outra. Ela estava muito alegre, pois acabara de sair de uma aula de natação e cantava a seus supostos ouvintes: funcionários que conhecia dada a frequência regular no local, compradores e, principalmente, compradoras conhecidas ou desconhecidas. Muitos passavam por ela e mexiam com elogios em relação a sua voz, a sua beleza etc. Uma senhora desconhecida passou por mim e comentou o quão alegre ela estava, mas que eu era um pai feliz por tê-la. Diante de tantos comentários que já tinha ouvido naqueles poucos minutos, chamou-me atenção este, que ficou ecoando em minha cabeça, até que novamente a reencontrei em outra gôndola. Ela se aproximou, com os olhos já mareados e teceu o seguinte comentário, segurando em meu ombro: "Você é um pai muito feliz! É o que ela te trouxe: felicidade. Digo isso, porque vejo transparecer em ti essa felicidade que carrega em seu rosto, em seu corpo. Sou capaz de reconhecê-la porque também eu tenho uma felicidade familiar. Meu filho tem 29 anos, 1,90 m de altura e calça 43. Aparentemente não tem nada, mas se abrir a boca se percebe suas limitações e que efetivamente não é tão normal como parece. No entanto, se não fosse assim, sua convivência no dia a dia, não seria tão boa e me faria tão feliz quanto me sinto."

Vendo que também me emocionei com aquele gesto, ela se afastou pouco a pouco. Quando me recobrei, já a vi no caixa, olhando para trás. Foi como se, com tal olhar, cuidasse para que estivesse bem e se despedisse, sem alarde, deixando à mostra uma parte de uma rede que se tece dessa forma. Uma rede entretecida por vínculos que em que para cada um compreende uma experiência singular, cada qual diferente entre si, mas, desafiadoramente, comum nessa diferença em que consiste tal relação com a deficiência e que aglutina aqueles que a partilham em torno do encontro tão potente e transformador que propicia, porque mobiliza e intensifica a vida tanto

no que possui de alegre, exuberante e belo quanto de trágico, triste e sublime.

Nesse caso, a experiência parece ser mais próxima do sentimento do sublime, esteticamente falando, nos termos em que o descreveu Lyotard (1997), mas o de uma sublimidade contemporânea que movimenta e, em torno desse sentimento comum, parece fazer emergir um campo de mobilização no sentido de tornar essa comunidade menos visível, menos envergonhada, mais pública, como uma espécie de sujeitos que exprimem o que são e que falam, colocando em circulação mais do que um regime de verdade, um modo de ser e de se existir no mundo. Se este parece ser um dos efeitos ou o desdobramento das redes que constituem, já parcialmente retratadas na literatura, na filmografia e, inclusive, o que lhe produz são os vínculos, os afetos, os sentimentos, enfim, toda uma dimensão estética que, sem serem prescritivas nem darem receitas morais, fazem-nos pensar na relação que temos como pais com nossos filhos, educadores com seus alunos, redimensionando a carga de terem ou não algum tipo de deficiência.

Elas nos fazem pensar naquilo que somos e nos faz perceber a emergência daquela rede (ia falar de proteção, como aquelas que se coloca sob o trapézio) de cuidados, sem que se saiba ao certo o fim que terá, e que começamos a ver apenas seu esboço, seu quadriculado e suas amarras. Talvez, já se veja em seu tecido uma comunidade que se constitui dessa forma, ao mobilizar em torno de um modo até um pouco ruidoso e em busca de se tornar visível, saindo de seu estado de invisibilidade e ganhando a cena pública.

Por sua vez, uma comunidade que somente tem conseguido operar essa transformação na direção exposta em razão de suas alianças e amizades ou *philias* que têm, eticamente, mobilizado os sujeitos que a constituem, inclusive, a lutarem politicamente por conquistas nos campos jurídicos e políticos, como uma espécie de alternativa às políticas públicas e às ações estatais. É o que se verifica – e este é o segundo testemunho que gostaria de prestar – em várias associações de pais e de deficientes por todo mundo e, por exemplo, que pode ser vislumbrado em uma comunidade virtual. Neste caso, o que se

observa é uma comunidade ruidosa, onde se vê os vários encontros em que a experiência comum reúne, promovendo acontecimentos discursivos de ordens diversas.

Os protagonistas dessa comunidade são os pais, às vezes, as próprias pessoas com síndrome de Down. Nela se vê de tudo: de pessoas que perguntam sobre situações de saúde de seus filhos ou filhas, até pedidos para a formação de correntes para crianças ou jovens que passam por cirurgias, estão doentes, passando por apoios a concursos fotográficos, dentre outros, não tão dignificantes. O que efetivamente é digno é a forma de partilha de experiências que, mesmo virtualmente, comovem os participantes quando, por exemplo, alguém ou alguma das crianças ou jovens falece, fazendo que boa parte se sinta como se alguém de sua família, dessa comunidade e da *philia* que a compreende, tivesse falecido, entregando-se a todo um trabalho de luto. Afinal, poderia ser qualquer um de nós ou de nossos filhos, daquilo que temos em comum... pensam alguns membros como eu. Ou então quando se publica algum tipo de injustiça cometida publicamente a pais, a crianças ou a jovens dessa comunidade, como publicado certa vez por uma mãe que, ao comprar roupas para sua filha deficiente, teria ouvido da vendedora da loja que seria "uma pena gastar dinheiro com alguém assim".

O episódio que, além de indignar a comunidade, gerou recomendações de denunciar a loja no Ministério Público, até de protestos em frente ao estabelecimento, além de muitas ligações telefônicas e e-mails para o local, mobilizando essa comunidade a exercer seu papel, exprimir-se, saindo do meio virtual para o real, com medidas e ações efetivas. Embora não saiba qual foi o fim dessas manifestações, o que se viu foi que esses meios e essa comunidade da qual também faço parte tem se tornado cada vez mais ruidosa, visível, sendo desafiada a exprimir o que cada qual pensa, como vive e eticamente se diferencia, não mais singularmente, mas como uma comunidade. Talvez, ainda falte, além de proteger cada um de seus membros e de se fazer presente para que não nos sintamos tão isolados nessa luta diária, exercitar a fala daqueles de quem cuidamos, nossos filhos, deixá-los se exprimir de modo mais livre e, quem sabe, por si

mesmos. Quem sabe, nessa direção se pudesse ver emergir daí uma poética que, diante da impossibilidade de os conceitos darem conta do que somos, comunica ou exprime em gestos ou em palavras o que de nós difere, o diferente do que somos, suscitado nessa relação com outrem. Assim, além daquela rede agora visível, nutrida por certa partilha ou senso estético, há também uma poética da diferença, responsável por exprimir na relação com aquilo que nos causa estranhamento, a deficiência de outra pessoa, como outro do que somos ou, melhor seria, do que consideramos ser, colocando-nos em movimento.

4
A emergência de um comum e de uma ética da amizade com a deficiência: o lugar da poética em outro paradigma de inclusão[1]

Ao final de sua vida, Michel Foucault compreende a amizade como um novo código de comunicação entre duas pessoas do mesmo sexo, diante umas das outras, em uma relação que tiveram de inventar e em que emerge uma nova ética. As alianças aí entretecidas, diz Foucault (1981, p.38), "traçam linhas de forças imprevistas", assumem um caráter perturbador, pois, "o modo de vida homossexual muito mais que o ato sexual mesmo", implica um éthos que pode sacudir as instituições. Nesse sentido, ele considera que se os "códigos institucionais não podem validar estas relações das intensidades múltiplas, [...], das formas que se modificam", essas "relações instauram um *curto-circuito* e introduzem o amor onde deveria haver a lei, a regra ou o hábito" (Foucault, 1981, p.38, grifos meus). Tal *curto-circuito* ocorreria porque, em relações como essas, a exigência de uma nova ascese levaria cada um dos envolvidos a inventar "uma maneira de ser, ainda improvável" que, antes do que lhes mobilizar para que investissem na "liberação de desejos", apelaria para que se

1 Uma versão de parte do capítulo foi publicada em formato de artigo na revista *Childhood and Philosophy*, v.12, n.24, em 2016. A outra parte do capítulo é inédita e dá maior compreensão à versão publicada.

tornassem "infinitamente mais suscetíveis a prazeres" (Foucault, 1981, p.39).

Diante do empobrecimento das relações interpessoais e da miséria amorosa contemporâneos, essa ética da amizade seria tomada como campo de experimentação para a criação de outro tipo de interpelação subjetiva e como indicativo de emergência de uma nova ética do comum, nos termos em que exploramos ao final do Capítulo anterior. Nas linhas diagonais do tecido social, o testemunho da amizade proveniente da militância homossexual de Foucault contribuiu para chamar atenção para aquele empobrecimento relacional, indicando não apenas o esfacelamento da teia afetiva na qual se sustenta, como também a possibilidade de um determinado tipo de relação, uma ascese e uma ética próprias como aquela propiciada pela cultura homossexual e pela amizade que aspira. Michel Foucault deu visibilidade, dessa forma, a uma luta transversa aos processos de individualização estatal e de homogeneização da população, encontrando nessa nova ética um sentido político de resistência no campo em que atua e de militância nas lutas locais com as quais se defrontou.[2] Contudo, salvo por duas entrevistas,[3] sua morte parece ter impedido

2 Interessou mais a Foucault ao que tudo indica, porém, ao invés de exaltar esta militância, investigar na Antiguidade Grega e Romana algumas das configurações da ética da amizade com a provável expectativa de contrastá-la com o atual esvaziamento das relações interpessoais nas instituições sociais. Ao menos foi o que demonstrou em sua análise dos epicuristas e do estoicismo no curso *Hermenêutica do sujeito* e dos cínicos no curso *Coragem de Verdade*, nos termos em que procurei interpretar em outra ocasião (Pagni, 2014).

3 As duas entrevistas a que me refiro aqui são as seguintes. A primeira foi concedida por Michel Foucault a R. de Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux, publicada no jornal *Gai Pied*, em abril de 1981, intitulada *L'amitié comme mode de vie*. A segunda foi concedida a G. Barbedette, publicada em 1982, com o título *Triunfo social do prazer sexual: uma conversação com Michel Foucault*. Em rápidas palavras, nesta última entrevista, Foucault (2004c) parte do diagnóstico do empobrecimento do mundo relacional pelas instituições e da busca no espaço vazio aí deixados da "possibilidade de criar novas possibilidades de relação", encontrando na experiência homossexual uma forma de escapar a normalização da sexualidade. Por sua vez, na primeira entrevista, Foucault (1981) nomeia essas possibilidades de relação de amizade. E, no caso deste indicativo, embora declare sua paixão pelos gregos e aí adote a estratégia de contrastar

que esse projeto se efetuasse e ter deixado aberta toda uma discussão sobre as relações entre estética e política que compreendem essa temática – posteriormente explorada no debate filosófico por seus contemporâneos.[4]

É dessa abertura propiciada pelo percurso do último Foucault e da tese elaborada por Francisco Ortega (1999) de que a incursão na temática da amizade foi para ele um modo de atualizar a *estética da existência*, que tomamos como ponto de partida neste Capítulo para discutir se as relações interpessoais com o/as denominado/as deficientes, emergentes em instituições como as escolas, após a instauração de políticas de inclusão, poderiam ser considerados como formas de produção de uma nova ascese ou de criação de um éthos próprio. Iniciada no Capítulo anterior a partir de algumas pesquisas, relatos e testemunho, indagamo-nos ainda desse ponto de vista se as relações dos atores da escola com os denominados deficientes teriam sido capazes de fazer emergir transversalmente ao espaço, ao tempo e ao currículo, uma particular ética da amizade, marcada por algumas características próprias, mas que possui potencial análogo para recriar modos de vida outros, distintos daqueles pensados por Foucault em sua militância.

Este Capítulo discute três questões. A primeira delas, interpelamo-nos se, em torno dessa ética da amizade e de sua consecução, não se poderia encontrar um solo mais fecundo para falar de uma inclusão que ultrapasse os registros exclusivamente jurídico ou político-estatal sobre os quais vem se atendo em países como o Brasil, assim como as suas bases de legitimação científica e tecnológicas. Caso haja uma resposta afirmativa a essa questão e a confiança possa ser

---

o amor homoerótico na Antiguidade com as atuais relações homoafetivas, a amizade então denominada assume um caráter central na constituição de uma nova ascese.

4 Precisamente, tal discussão o insere em uma tradição mais ampla na qual as relações entre estética e política já vinham sendo objeto de reflexão, como no caso de algumas obras de Hanna Arendt (2010) e de Jürgen Habermas (1990), assumindo nesse debate uma posição singular, assim como, em solo francês, essa discussão pode ser verificada nas obras de Jacques Rancière (1996), Jean François Lyotard (1993), dentre outros.

considerada uma condição da ética referida, perguntamo-nos como confiar no/a deficiente e no devir comum decorrente de sua amizade com os demais sujeitos em um mundo em que a desconfiança e o ódio do que representam se faz presente.

Por fim, analisamos se a confiança pode ser pensada como condição e como um meio adequado para uma ética da amizade com os deficientes, especificamente, compreendendo esse meio como um limiar entre a retórica e a poética. Dessa forma, analisamos e discutimos o sentido ético e o significado político da confiança como condição e como meio para emergência de uma ética da amizade com os deficientes na escola, em vistas a ampliar o campo de visibilidade sobre essa forma de luta transversa e os efeitos dos modos de vida provocados por seu devir comum, indicadas no Capítulo anterior.

Da inclusão jurídico-política a uma ética: o potencial "curto-circuito" da amizade com o deficiente na escola

No caso brasileiro, em que as políticas de inclusão provêm das políticas estatais é bastante comum elas serem percebidas mais como uma benfeitoria do Estado do que um legítimo direito da sociedade civil e das comunidades que desejam ser reconhecidas por sua diversidade étnico-racial ou cultural, por sua diferença de gênero ou de orientação sexual e por sua deficiência. Embora tenham sido um atendimento às demandas de parte dessas comunidades e da organização da sociedade civil, essa forma de governamentalidade estatal continua sendo mesclada com uma série de valores morais (relativos à piedade de alguns desses segmentos da população, em função de sua minoridade ou de sua incapacidade) ou para aspirar princípios jurídicos no sentido de garantir uma igualdade formal entre os segmentos da população (com o intuito de lhes conceder direitos para que, por vezes, sem ouvi-los ou, mesmo, atendo a um gesto de concessão superior que interdita sua efetiva participação). É como se os segmentos dessa população fossem permitidos participar do jogo,

mas como jogadores cujas aptidões e lances são vistos, respectivamente, com desconfiança e, em função disso, com uma expectativa muito abaixo do esperado pelos demais. Sequer se cogita no âmbito dessas políticas ditas afirmativas a possibilidade de que uma atitude e uma estilística novas possam se exprimir em suas práticas e emergir em sua ação, colocando em xeque as regras, a plástica e a arte próprias desse jogo. Tais políticas inclusivas, assim, garantem direitos aos segmentos da população denominados de minoritários para que, uma vez acomodados no jogo, como demonstrado no primeiro e no segundo Capítulos, seu efetivo protagonismo das lutas na atual configuração biopolítica seja obscurecido em função desse risco que representam, seja secundarizado por um conjunto de práticas legitimadas em saberes e empreendida por tecnologias produzidas por um corpo de profissionais especializados, como assinalados no terceiro Capítulo deste livro.

Por sua vez, esse corpo de profissionais especializados parece se ocupar em produzir conhecimentos capazes de diagnosticar os segmentos da população identificados com as diversidades culturais, diferenças e deficiências que indicam certo risco, tratando de alguns desses casos ou, mesmo, evitando-os preventivamente por meio de tecnologias que atuam individualmente sobre seus corpos. Esses procedimentos, em tese, tornariam tais segmentos da população capazes de responder aos atuais padrões de eficiência e de normalidades, que agrupam os indivíduos segundo critérios identitários diversos, e não mais unos, porém, aglutinados em torno das demandas do mercado de consumo e de produção – nessa ordem. Nesse sentido, os saberes e tecnologias produzidas em programas de inclusão escolar parecem responder a esse esquema geral e a normas específicas relativas a cada deficiência, pautados em uma inclusão que adapta cada organismo vivo a certas destinações relacionadas sua ocupação funcional no mercado de consumo ou de trabalho previamente estabelecida, em que raramente seus modos de existir no mundo, assim como sua expressividade, são considerados. Advindo de saberes articulados em torno de uma episteme eles são apenas objetos de estudo sobre o qual se fala a

respeito, classifica-se a partir de um diagnóstico e prognostica-se uma espécie de tratamento especial.

O que parece raro nesse processo é a subjetividade desses sujeitos denominados deficientes, suas experiências e suas falas quando possíveis – ou, quando não, os relatos daqueles que lhes são próximos, tais como pais, familiares, amigos ou cuidadores, decorrentes de uma experiência com eles, tal como elucidamos no Capítulo anterior. Isso ocorre porque tais relatos e experiências são colocados em xeque por um objetivismo, por uma estéril necessidade estatística para definir o que é médio – e, portanto, normal – e pela racionalidade econômica da biopolítica neoliberal. Aliás, é justamente por esse suposto objetivismo, que uma série de tecnologias são testadas e validadas para otimizar o funcionamento dos corpos desses sujeitos, tratados como objetos, e adaptá-los a certa funcionalidade esperada socialmente, naturalizada como um fim indiscutível, para que certa concepção formal de inclusão ocorra.

Os efeitos dessa forma de inclusão podem corresponder aos esperados pelas políticas públicas ou, ao menos, facultam uma concorrência entre os especialistas para saber qual modelo de acessibilidade do espaço físico, qual programa de adaptação de conteúdos curriculares, quais métodos de ensino, estratégias didáticas de disciplinamento e de avaliação são as mais adequadas para essas políticas estatais, que, no fundo, são capitaneadas pela livre iniciativa privada. Dessa perspectiva hegemônica, o que escapa ao formalmente instituído pela lei, pelos saberes especializados e pelas tecnologias oficializadas ou reconhecidas como as melhores, para essa adaptação funcional desses indivíduos e para o controle biopolítico de suas vidas, designadas de deficientes, raramente são levadas em conta.

Por isso, gostaríamos de insistir a fala desses sujeitos ou os relatos daqueles que dele cuidam, raramente, são consideradas em pesquisas sobre a deficiência, salvo em alguns poucos estudos já mencionados anteriormente. Na realidade, raramente essas vozes ou os signos de sua expressão são escutados e percebidos como parte de uma rede mais densa e complexa que se forma a partir dessa pequena comunidade de elementos, de coadjuvantes e de jogadores

ignorados que aspiram ser também atores, protagonistas e terem vistos seus lances. Afinal, nesse jogo cuja invisibilidade por dispositivos formais visa somente não atrapalhar seu corrente funcionamento, as relações de dominação e as hierarquizações estabelecidas em instituições como a escola parece apenas tornar intacta a ordem existente e corresponder a uma perspectiva disciplina necessária, porém, anacrônica ao tempo presente.

Isso significa que pouco essa rede tem sido vista nessa instituição como parte de uma comunidade mais ampla que dela se diferencia, ao se apresentar um modo distinto de existência e ao ser guiada por outra norma – a vital ou da vida, nos termos em que Canghilhem (1997) a pensou. Provavelmente, também, essa pouca visibilidade ocorre em virtude da aparente desorganização política formal dessa rede que, embora possa se organizar e o faça politicamente do mesmo modo que outros movimentos sociais, mantém certa forma de auto-organização espontânea, inconsciente, paralela ou transversa aos jogos de poder institucionalizados, nos termos indicados no final do último Capítulo.

Já que não se pauta em uma consciência plena do fazer empreendido pelos movimentos sociais organizados, de acordo com Fernand Deligny (2016), essa rede se entretece por certa inconsciência, ao mobilizar forças distintas e sentimentos comuns para uma ação que se inerva e se irradia em uma comunidade mais ampla, aglutinando deficientes, seus pais e cuidadores sem um plano aparente, com a imprevisibilidade das circunstâncias, a mobilidade dos sentimentos e a expressividade de suas imagens. São essa expressividade das imagens, mobilidade dos sentimentos e imprevisibilidade das circunstâncias que estratificam essa rede, dão base às relações interpessoais que nela se entretecem e propiciam uma amizade capaz de expandir-se da esfera privada em que nascem para a esfera pública. E, por sua vez, essas relações interpessoais e de amizade afrontam a moralidade dominante e as políticas de inclusão excludentes em função, sobretudo, da eticidade e da reflexividade que produzem nos partícipes dessa rede que, concomitantemente aos eventuais consensos sociais da comunidade, sugerem uma convivência com os

modos de existências que expressam e com a diferença radical que muitas vezes representam.[5]

No que concerne à escola, essa rede a atravessa na medida em que aí se apresentam informal, causal e espontaneamente. Ela ultrapassa os dispositivos tecnológicos, a preocupação dos professores com programas de conteúdos curriculares, métodos de ensino e avaliações adaptadas, a ocupação dos especialistas com serviços de acompanhamento especial, dentre outros de fundamental importância. Isso porque ela é mobilizada por encontros que ocorrem graças àqueles dispositivos tecnológicos e exigências legais das políticas de inclusão, aleatoriamente entre os atores dessa instituição, independentemente de serem ou não designados deficientes. É assim que essa rede se entretece, alimentada por afetos e experiências mais do que por trocas racionais e linguísticas, constituindo relações intersubjetivas que contrastam, às vezes afrontando, em outras confluindo com as exigências formais, objetivas e instituídas nessa instituição, seus dispositivos tecnológicos, sua regulamentação jurídica e sua norma moral. E, por sua vez, são em relações intersubjetivas como essas que a amizade emerge e, no caso em que se dá entre atores que possuem modos de vidas determinado por alguma deficiência, ela se apoia em uma dissimetria e na sorte de uma amizade entre diferentes para a qual a necessidade da confiança se apresenta como uma condição e como um meio para a consecução de uma ética própria.

Para essa ética, por assim dizer, a amizade com a deficiência, distintamente da identificação com outrem em função das semelhanças projetadas por um dos atores ou das expectativas de cuidado esperado pelo outro, supõe uma diferenciação entre eles: um estranhamento provocado muitas vezes pela dessimetria de suas capacidades intelectuais, de sua força física ou por suas debilidades e deformações provocadas por acidentes aos quais esse outro foi submetido e com os quais aprendeu a conviver. Nesse sentido, este outro, designado de deficiente, seria um *ser especial*, pois, de acordo

5 Procuramos falar dessa rede invisível no final do Capítulo anterior sem usar a referência a Deligny (2016).

com Giorgio Agamben (2007, p.46), além de insubstancial, o ser especial "não tem lugar próprio, mas acontece a um sujeito, e está nele como um *habitus* ou modo de ser".

Ordinariamente, esse modo de ser é visto a partir de suas qualidades ou, se pode acrescer, defeitos, que caracterizam sua diferenciação dos demais, substancializando-o na medida em que se identifica a imagem que expõem acerca de si mesmo com o que esse ser supostamente é, identificando-o a um conjunto de pessoas e classificando-o conforme um gênero preestabelecido. O problema dessa compreensão ordinária, segundo a interpretação do filósofo italiano, é o de que ela ignora que o ser especial comunica a outrem, por intermédio da exposição de sua imagem e de sua performatividade, não somente o que é, suas qualidades particulares, como também um desejo de se imaginar como algo ou alguém que não corresponde ao ser efetivo, analogamente à projeção em um espelho que faz que nos arrumemos para um olhar alheio, mesmo intuindo que aquela imagem lá projetada já não revele integralmente o que somos. Nesse caso, haveria certa defasagem, um hiato ou, mais precisamente, um *intervalo* entre a imagem projetada e o modo de existência do ser que a projeta, que seria impelido por esse desejo de ver naquela imagem uma representação mais desejável, para que possa ser amada por si mesmo, ao mesmo tempo que esse amor a si seria percebido por outrem. Isso porque esse outrem vê aí tanto a imagem que se apresenta e perfaz quanto esse intervalo entre uma imagem projetada e o que é esse ser especial que se apresenta, reconhecendo nele algo comum a si, a saber, uma intenção (*intentio*), isto é, uma tensão interna (*intus tensio*) responsável por impelir o ser para fora, comunicar-se e expressar-se. Afinal, diz Agamben (ibidem, p.48 – grifos meus):

> A espécie não é, nesse sentido, nada mais que a tensão, que o amor com que cada ser deseja a si mesmo, deseja perseverar no próprio ser, comunicar a si mesmo. Na imagem, ser e desejar, existência e esforço coincidem perfeitamente. Amar outro ser significa: desejar a sua espécie, ou seja, o desejo com que ele deseja perseverar

> no seu ser. *O ser especial é*, nesse sentido, *o ser comum ou genérico, e isso é algo como a imagem ou o rosto da humanidade.*

Nesses termos, o deficiente não seria especial por ser carente de cuidados ou cuja diferença mobilizaria certo sentimento de compaixão ou produziria a piedade em relação a esse outro apenas com o objetivo de afirmar-se e de mostrar-se virtuoso de acordo com a moral existente, tal como ele é tratado ordinariamente muitas vezes. Embora alguns valores e certa cultura nos induzam a vê-los dessa forma, da perspectiva proposta esse *ser especial*[6] seria como *qualquer um* e, portanto, pertenceria a uma espécie mais ampla, a saber, a nossa espécie. Ao tratar esse ser como *qualquer um*, nos termos anteriormente esboçados, sua particularidade e singularidade se responsabilizam por ampliar as margens do que é comum a nós para além da curva mediana da normalidade e nos auxilia a abrir espaço para o convívio com modos de existência distintos dos nossos, que povoam a comunidade de outros modos de existir sustentados em regimes de

6 Com essa definição emprestada de Giorgio Agamben (2007), a espécie se caracterizaria, ao invés da subdivisão do gênero, sua exposição, sendo que o ser, nela, desejando e sendo desejado, torna-se especial na medida em que se torna visível. E, nesse caso, dá visibilidade àquilo que não pode ser identificado como esta ou aquela qualidade que lhe é peculiar – tampouco por seu defeito ou deficiência, é possível acrescer –, mas por se apresentar como "qualquer um, a saber, um ser tal que é indiferente e genericamente cada uma de suas qualidades, que adere a elas sem deixar que nenhuma delas o identifique" (ibidem, p.47). Por isso, a diferença expressa ou comunicada pelo ser especial parece se apresentar como similar a um rosto, a um gesto ou a um acontecimento que, ao não se assemelhar a nenhum, "se assemelha a todos os outros" e se oferece a um uso comum que não pode se reduzir a um "objeto de propriedade pessoal". Nessa direção, para Agamben (ibidem), o ser especial "comunica apenas a própria comunicabilidade", que é inseparável do genérico e da possibilidade do amor, ainda que as formas usuais de comunicação e os usos que aí se fazem da linguagem tente subtrair seus modos de ser a uma imagem e a um "eu" coerente e idêntico para transformá-lo em um espetáculo de diferenciação, às custas de sua separação da espécie, da perda da possibilidade da circulação do amor nesse registro comunicacional e, poderia acrescentar, da emergência amizade nesse aspecto da relação intersubjetiva que constitui o contexto interlocutório.

verdade diversos, nem sempre evidenciados pela maioria tampouco estabelecidos como "normais".

Isso ocorre porque o especial se refere ao que esse ser mostra de comum a outrem e, ainda que este não queira reconhecê-lo como tal, força-o a vê-lo como próximo ou, por assim dizer, familiar a si mesmo. Graças ao fato de não ofuscar o hiato existente entre sua imagem e aquilo que é, tampouco de apagar o amor ou o desejo que procura preenchê-lo para se perpetuar e afirmar sua vida singular, esse modo de converter a visão ou essa força se apresenta como uma espécie de devir imanente a esse ser e, caso se queira, que se torna perceptível em sua ação. Ainda que essa ação produza de imediato um estranhamento suscitado nesse encontro propiciado pelas relações intersubjetivas, ele não é apreensível plenamente pela lógica identificante, pelos dispositivos classificatórios das categorias fixas e pela linguagem ostensiva utilizada pelos seres que nela se relacionam e se comunicam. Nessa comunicação, por assim dizer, o que torna esse estranhamento familiar é seu devir percebido por outrem na medida em que esse ser o expõe e o força a percebê-lo como próximo e comum também a si mesmo.

Dessa forma, o *ser especial* mostra o que possui em comum com a humanidade, mostrando em seu rosto certa tensão interna imanente à vida, que, uma vez posta para fora, revela um intervalo entre o que somos e a imagem que projetamos, assim como o amor que o conduz a ser de outro modo, graças ao seu devir, que denomino aqui *deficiente*.[7]

---

7 Assim o denomino, particularmente, porque tal movimento decorre da distorção percebida entre a imagem e o que somos nós e da mobilização do desejo para que nos tornemos idênticos a ela no sentido de que nos sirva como um guia para que ultrapassemos as nossas fraquezas, errâncias, deficiências, e busquemos uma autossuperação do que reconhecemos como nossos déficits. Nem sempre, porém, essa atitude reativa à percepção de nossos déficits logra êxito, fazendo-nos obrigados a que as forças que impedem a superação das fraquezas, errâncias e deficiências também constituem aquilo que somos, revelando que não temos o pleno poder de governá-las e, particularmente, de superá-las. Este aspecto será discutido na última parte deste e ao longo do próximo capítulo, quando discutiremos a ontologia dessa chamada deficiência como uma condição do que é comum a todos os homens, para não dizer da espécie humana.

Nisto consiste um *devir deficiente* que, como uma variação do modo como o concebeu Agamben (2007), apresenta-se ontologicamente como um rosto, um acontecimento e um gesto que designam o comum nas relações dos demais seres com os especiais, sobretudo, quando tais seres corporificam essa marca da humanidade. A meu ver o comum existente nesse *ser especial* não é da ordem do reconhecimento racional, tampouco do imperativo moral de que uma vez percebido os déficits devamos automaticamente superá-los, mas da ordem da percepção sensível e da ética que implica, além do desejo do sujeito, sua reflexividade em relação ao poder ao qual seus órgãos vitais e seu corpo estão submetidos de alguma forma, assim como a potencialidade e a possível gestão da força vital aí catalisada.

É essa reflexividade que assume uma configuração própria, porém, atinente também à espécie e, portanto, a uma das faces da humanidade anteriormente mencionada. Por seu turno, a corporificação do *devir deficiente* como modo de ser – que é responsável pelo sujeito receber essa designação de "deficiente" –, consiste em uma singularidade ou especialidade, traz em comum uma série de traços, de sentimentos e de imagens.

Alguns desses traços físicos ou psíquicos são julgados socialmente, em sua condição ordinária, como negativos a um ideal de vida sã e a sua performatividade no mundo ou, mesmo, notados como indesejáveis. Isso porque eles evidenciam sob essa ótica os limites, deformações e disfunções decorrentes dos acidentes sofridos (genéticos, físicos, neuronais etc.) por esse sujeito, despertando sentimentos diversos como repugnância, pena ou, mesmo, medo. Talvez, essa seja sua face mais *inumana*, para usar precisamente uma expressão de Jean François Lyotard (1998), que, potencialmente, os chamados "deficientes" invocam e que poderia ser voltada contra a desumanidade e a inumanidade do próprio sistema biopolítico atual. Em outras palavras, isso significa confrontar o próprio estigma do que os deficientes representam socialmente, a repugnância e o temor que suscitam psiquicamente por sua presença tão estranha e, ao mesmo tempo, tão próxima, como exposto, por meio da invocação de uma reflexividade em si acerca do que há em comum com essa

face inumana de uma humanidade que, antes do que reconhecida como nossa, também circula em cada corpo, entretece-se no tecido e se aglutina no corpo social.

É por esse caminho que julgamos também ser possível invocar essa reflexividade na escola. Ela parece oportuna todas as vezes que essas representações aparecem tanto em seus dispositivos formais quanto nas redes que a atravessam informalmente, sobretudo, quando repercutem nos corpos de seus atores, entretecem-se na forma das amizades que lhes são transversais e se configuram como uma ética capaz de promover a diferenciação de si mesmos.

Analogamente ao que escreveu Michel Foucault acerca da amizade entre adultos do mesmo sexo, tais amizades parecem provocar um "curto-circuito" na lógica interna da escola e na cultura hegemônica que fazem circular na atual configuração da biopolítica neoliberal. Isso porque a ética da amizade com os deficientes, como um contraponto às políticas de inclusão, parece indicar uma eventual ruptura histórica ou, mesmo, um acontecimento pouco notado pelos atores dessa instituição, pelos campos de saber e como um fecundo terreno para sua reflexibilidade filosófica educacional. Não obstante tal fecundidade, seria imprescindível que se pensasse em seu uso para combater a desconfiança em relação à potencialidade dos modos de existência desses sujeitos e ao devir comum que evocam, o que implicaria discutir a confiança nessa comunhão como a condição da ética da amizade com os deficientes e como um caminho de sua propagação no âmbito transversal da escola.

Combater a desconfiança, confiar no *devir deficiente*: condições éticas da amizade

Antes de analisar a confiança como condição e como um possível meio pelo qual a ética da amizade com os deficientes poderia se incrementar na escola, parece ser necessário assinalar que relações dissimétricas como aquela e, particularmente, o prejulgamento dos sujeitos que recebem essa dominação representam certo perigo,

despertam um temor e, em geral, são vistas socialmente com desconfiança. Desconfia-se, particularmente, do que se refere à proficuidade do sucesso dos deficientes como capital humano, nos termos em que apresentei brevemente ao retratar a situação da política de inclusão no Brasil e, no primeiro Capítulo, sua articulação com a biopolítica neoliberal.

Nesse cenário, tudo que é estranho, distinto e que difere eticamente de si parece ser objeto para o sujeito não apenas de desconfiança, como também de ódio, despertando uma reação fascista que parece decorrer da frieza dessa racionalidade e, particularmente, do empobrecimento das relações intersubjetivas que abarcam o tecido social. Se, por um lado, essas reações diante do deficiente emergem e deixam à mostra uma desumanidade ou uma inumanidade do próprio sistema econômico – e não somente para os "deficientes" –, por outro, elas indicam que em tais sujeitos há uma vida vivida, incontrolável, excessiva e expressa pelo segmento da população assim denominado. Muitos, aliás, reconhecem socialmente nessa figura denominada "deficiente" uma afronta de alguma forma tanto ao tecido social empobrecido quanto à racionalidade econômica empreendida no cenário biopolítico atual e, particularmente, sua distribuição na escola.

Tornar visível as relações de amizade com a deficiência nesse contexto pode ser, estrategicamente, um modo de promover um "curto-circuito" na lógica empreendida por esta instituição e, senão tornar mais rico, ao menos propiciar um tecido social mais entretecido por redes que evitem modos de existências fascistas. Para tanto, parece-me importante que se permita que os chamados deficientes, e não somente eles, exponham suas diferenças éticas e suas formas de resistência à vida excessivamente controlada, ainda que transversalmente ao currículo, aos dispositivos disciplinares e aos métodos de ensino escolares. Este é o nosso principal propósito ao tentar elucidar, neste Capítulo, a necessidade de utilizar a Filosofia da Educação para combater o caráter negativo dessas figuras denominadas deficientes e indicar sua positividade, propondo a confiança no *devir deficiente* como uma das condições e

como um dos meios possíveis para a consecução de uma ética da amizade na escola.

A desconfiança parece se justificar pelo temor, pelo desconforto ou pelo incômodo de que essa potência poderia se converter em ato e transformar os modos de existência, produzindo uma intensidade da vida e um movimento, onde somente existiria seu controle técnico-racional e uma suposta sensação de segurança gerada pela fixidez, pela identidade e pela normalização dos demais sujeitos. Tanto reconhecer esse outro como rosto da humanidade quanto o *devir deficiente* comum que tem em relação a si mesmo seria admitir uma vitalidade e uma mobilidade perturbadoras de certa formalização das categorias do entendimento, da determinação dos juízos e da harmonização das faculdades. O que provavelmente, também, seria invocar a necessidade de outras formas de pensar, de julgar, de sentir e de exprimir que interpelariam a identidade dos sujeitos, sua segurança e a conformidade de suas ações à racionalidade econômica e aos princípios de eficiência consonantes com a biopolítica neoliberal ou, guardadas as proporções, daquilo que Maurizio Lazzarato (2014) denominou de "servidão maquínica".[8]

O principal argumento para que tal cena de interpelação ou, simplesmente, interpelação seja vislumbrada de um ponto de vista

---

8 Inspirado em Michel Foucault e Félix Guattari, Maurício Lazzarato (2014) afirma haver dois tipos de subordinação, falando de um modo relativamente mais livre de suas palavras, aos dispositivos do biopoder e a configuração da biopolítica neoliberal no presente. A primeira compreende os tipos de assujeitamento social que fazem que forma cada sujeito, em conformidade aos papéis e às funções socialmente designadas, se constitua por uma semiologia significante a qual ainda tem algum poder de decisão e deliberação, ainda que restrito. A segunda diz respeito a uma espécie de formação das disposições e atitudes dos sujeitos sobre a qual intervém toda uma semiologia a-significante na medida em que se subordinam às imagens da mídia televisiva e eletrônica, aos modos de existir que preconizam, instaurando a aquisição de hábitos, muitas vezes naturalizados conscientemente, mas que os aproximam a máquinas que reagem segundo os fluxos de capital e que os enredam em uma dinâmica de endividamento sobre a qual a culpa de escapar desse registro maquínico e romper com essa lógica é o principal dispositivo. O primeiro tipo se refere a um tipo de controle da vida, por assim dizer, necessário para os modos de existência

político é o de que provocam nos demais sujeitos a romperem com a lógica do "homem endividado", nos termos assinalados por Maurizio Lazzarato (2013), e, com isso, geram uma interrupção no atual círculo do crédito-dívida. Afinal, nessa lógica e nos processos de subjetivação que constituem o círculo crédito-dívida, haveria a exploração da ação ética responsável pela constituição simultânea da comunidade e do indivíduo, particularmente, das forças presentes em sua genealogia, dentre as quais se destaca a confiança.

No âmbito dessa constituição ética, segundo Lazzarato (2013), as escolhas e as possibilidades não se dependeriam somente do entendimento, da cognição, do saber e do conhecimento, como também de forças mais íntimas, marcadas pelo *pathos* e que poderiam ser resumidas no conceito de desejo. Ele justifica essa origem na medida em que considera a ação de qualquer um no mundo e seu êxito dependerem da energia despendida no ato que, por seu turno, está subjugada à "certeza íntima" ou "crença" de efetuá-lo ou a uma "crença-confiança" em fazê-lo, sendo esta qualidade ética uma confiança em si, nos outros e no mundo (ibidem, p.74). Isso porque entende que o ato dependeria nesse caso da intensidade da "crença--confiança" e esta, por sua vez, da mobilização das forças mais íntimas para agir que extrapolam qualquer modulação exclusivamente racional, apelando ao desejo e fundamentalmente aos fluxos que o constituem em sua relação subjetiva e intersubjetiva no mundo.

Ao problematizar a confiança que se assimila ao hábito adquirido em uma relação com o mundo existente, Lazzarato (ibidem) indica uma condição mais profícua para seu sentido associado ao fiar em si e nos outros, não como uma fé cega, mas como uma espécie de crédito obtido por sua ação no mundo. Diferentemente do decorrente do investimento em um capital humano que se apresenta com maior risco para obter mais lucro, como sugerido por Foucault (2008), ou no que se investe para endividar ao sujeito investido de modo a

---

social, embora requeira uma hierarquização nem sempre compatível com as diferentes formas de vida que aí existem; enquanto o segundo está relacionada a sua extrapolação na medida em que inviabiliza o próprio aprimoramento da vida coletiva, em razão da reiteração de um individualismo estéril.

responsabilizá-lo pela gestão de si mesmo e por seu sucesso como uma empresa, nos termos apontados por Lazzarato (2013; 2014), esse crédito está relacionado a ter fé em alguém, independentemente do que restituirá como ganho pessoal ou como resultado destinado à ampliação do capital financeiro.

Nesse sentido, é acreditar que rompe tanto com a figura dos investimentos no capital humano empreendidos pela educação no âmbito da biopolítica neoliberal, já que o investimento de que se fala neste caso é no que ainda pode surpreender, no desconhecido, no que não se espera um retorno, e sim perdas (de tempo, de ganhos etc.), quanto com a figura do endividamento, porque escapa ao cálculo financeiro na medida em que assume a gestão de afetos e de uma aposta em outro de si cujo retorno não seria imediato nem visaria ao lucro, mas sim a intensificação da vida. É esse crédito obtido em razão da ação do deficiente junto aos demais sujeitos que valorizarei aqui com o intuito de oferecer às discussões sobre seu sentido ético e seu significado político no presente outra direção, quem sabe, outro olhar sobre a desconfiança e, principalmente, um redimensionamento da confiança como condição e um dos meios da consecução desta particular ética da amizade.

Isso porque o crédito é obtido pela aposta no caráter errante e aventureiro da experiência com o deficiente, que inverte a lógica atual de que quem está nela de peito aberto deve se sentir culpado, endividado para se programar e se assegurar, sem pôr em risco a própria vida: sempre a postergando para sobreviver, sobrevivendo para não viver, quase admitindo que a própria vida não merece ser vivida. O crédito destina-se a alguém que se joga e se põe em risco.[9] Nessa direção, o crédito destina-se a quem assume eticamente o caráter errante de sua vida e aventura-se em uma ação em que o confiar em si, no mundo e nos outros faz falta. Justamente por isso,

9 Nesses termos, Foucault (2009) a concebeu em seu último curso ao alinhavar a parrésia cínica e sua *coragem de verdade* com a revolução como modo de existência e, posteriormente, Maurizio Lazzarato (2014) a retomou para mostrar as diferenças de sua posição em relação aos projetos de democracia de Alain Badiou e Jacques Rancière.

de acordo com Lazzarato (2013, p.75), é necessário estabelecer um acordo tácito consigo, com o mundo e com os outros para agir fora das "máximas das rotinas" e do círculo crédito-dívida, pois agir é "um salto ao desconhecido" em que o conhecimento não auxiliaria a nos salvar de nossos atoleiros políticos, porque seriam de teor muito mais ético que cognitivo.

Nesse sentido, a confiança seria um "poder generoso" que pode fazer que, ao crermos no mundo, encontremos aí novas e surpreendentes fluxos de vida, capazes de mobilizar nossas forças vitais para dar-lhes fluidez, desde que nos fiemos em nossas disposições, energias e potencialidades para e na confluência dos outros para convertê-las em ato. Por isso, Lazzarato diz: "a confiança é a condição de todo ato de criação, trate-se de criação artística, ética ou política" e o homem contemporâneo deve sentir-se à vontade nesse "mundo bárbaro" para agir, já que exerce suas ações não sobre "fatos brutos" (2013, p.79), senão sobre possibilidades que implicam suas escolhas e opções. Como ato de criação, os modos de ser deficientes e seu devir comum atuam no mundo no sentido de afrontar o mundo bárbaro por algo que advém de um estado corpóreo e de uma vida infame que muito se aproximam de uma barbárie e de uma inumanidade próxima à da produção artística.

A confiança e o desejo desenvolvem-se dessa forma em um "presente vivo", para usar outra expressão de Lazzarato (2013, p.79), isto é, em uma "zona plástica" em que as diferenças individuais e as mudanças sociais por elas provocadas indicariam novas possibilidades e, ao mesmo tempo, exigiriam um autoposicionamento dos sujeitos em relação a si mesmos. Seria necessário para tanto pressupor a confiança para esperar aquilo que ainda não chegou e que pode tornar possível o impossível. De acordo ainda com o filósofo italiano, diferentemente do medo, dos afetos e das paixões tristes produzidas pela administração atual da vida pelas finanças e pelo círculo crédito-dívida no qual se assenta a biopolítica neoliberal, a confiança do que pode advir daquela "zona plástica" e a esperança nessas suas possibilidades "determinam não tanto uma tomada de posição, uma decisão acerca das crenças vigentes, senão uma

autoavaliação de novas crenças, valores, modos de vida" capazes de potencializar a ação no mundo e, com isso, promover a afirmação da vida (2013, p.81).

Nessas possibilidades a confiança aparece, ao que tudo indica, como uma criação de modos de existência e esta, por sua vez, como condição de possibilidade da amizade com as formas de vida deficientes, assim como a esperança em um devir comum que produz nas relações entretecidas com os demais sujeitos. Isso ocorre porque sobre o *devir deficiente* percebido, nas relações intersubjetivas, pode-se creditar não somente uma eventual transvaloração dos valores existentes, como também modos de existência éticos singulares e suas formas de organização comunitária, em rede, como capazes de agenciarem certa resistência ao círculo econômico ao qual estamos todos enredados e quanto aos dispositivos do biopoder instituídos. Dessa perspectiva parece ser possível vislumbrar outro olhar sobre os deficientes e confiar no devir comum que eventualmente produzem na relação com os demais, graças aos efeitos interpeladores que proporcionam, assim como no que mobilizam em relação ao comum e a si mesmos.

Como diz Judith Butler (2014, p.68-9), "a capacidade do sujeito interpelado tanto para a autorreflexão quanto para o reconhecimento social, [...] são essenciais para qualquer relato substantivo da vida ética" e, acrescentamos nós, ao comum ao qual sua expressividade ou narrativa se destinam. Ao se apresentarem nas relações intersubjetivas e comunicacionais, os sujeitos deficientes e o que eventualmente produzem nesse comum mobilizam em alguns de seus interlocutores, em razão do estranhamento que suscitam inicialmente, um pensar crítico, um julgamento reflexivo, um sentimento (do) sublime e algumas dificuldades linguísticas em expressá-los, deslocando por vezes os demais sujeitos de seu pensamento, julgamento, sentimento e linguagem em que se encontravam e que formavam sua identidade. Chegam, por vezes, ao ponto de exigirem dos sujeitos interpelados com os quais se relacionam e se comunicam, sem dizerem muitas vezes nada e se apresentarem somente como um signo à percepção alheia, dobrem-se sobre suas vidas e seus afetos para

compreendê-los e, quiçá, demandarem outros jogos de linguagem quando os significados e a linguagem ostensiva em circulação não permitem mostrar o que têm em comum com esse outro e o devir que o vinculam a si mesmos. Dessa forma, os chamados deficientes e o devir que produzem podem ser julgados positivamente ou, até mesmo, serem considerados desejáveis na medida em que revelam o esforço, a vontade e o desejo desses sujeitos em superarem sua imagem negativa (advertidamente ou não), em contornarem os sentimentos desconfortáveis que suscitam e em vencerem a desconfiança que despertam socialmente.

No limite, eles se afirmariam como potências capazes de deslocar certo julgamento desfavorável e lutar por um lugar nesse mundo, seja para reiterar sua ordem e hierarquização prévias, seja para afrontá-las e resistir-lhes com vistas a sua transformação. Constituir-se-iam nessa direção como uma das *novas figuras do reconhecimento* e da "justiça social", para usar uma expressão de Martha Nussbaum (2007). Com a emergência dessa nova figura talvez seja possível vislumbrar nas relações intersubjetivas com os sujeitos deficientes e no devir comum que eventualmente produzem não apenas uma valoração positiva, como fazem todas as ontologias que tentam ajustá-los pelo fato de terem um rosto humanizado, como também, ao menos para aqueles que consideram desejável certa abertura e vivem a vida como diferença, um lugar como o de *qualquer outro* e um móvel capaz de intensificar os sentimentos, fazendo emergir dessa intensificação a criação de signos e, sobretudo, de existências outras.

É com aquele distinto modo de se relacionar com esse outro como *qualquer um* e com essa intensificação de vida utilizada como critério (erótico) para subjetivações outras que os modos de existir deficientes poderiam emergir e serem vistos nas relações intersubjetivas, nutridos por uma ética da amizade entre diferentes, porém, não em princípio entre desiguais.

A igualdade presumida nessa amizade pode se dar por uma condição de igualdade do deficiente em relação aos demais, não garantida pela semelhança de suas capacidades físicas e intelectuais ou por algum estatuto jurídico ou mesmo dos mesmos sentimentos

e crenças defendidas por eles, mas por uma forma de dignidade expressa no testemunho de uma vida que merece ser vivida. Essa vida retrata seus distintos modos de existência e implica uma performatividade no mundo para que sejam acolhidos como *qualquer outra* e em que o rosto da humanidade se apresenta, mesmo em sua inumanidade.

Por esse motivo, a amizade presumida nessa relação intersubjetiva com a deficiência pode ser em princípio assimétrica, mas a experiência comum que produz insta a diluir essa assimetria e, mais do que aprazível, torna desejável o convívio com modos de existir diversos. Algo que acontece, sobretudo, quando alguns sujeitos sentem-se interpelados pela presença dos chamados deficientes e estes, por sua vez, ao experienciarem seu devir e o exprimirem como parte dessas formas singulares de existência, fazem que a vida aí pulsante em seus corpos persista e persevere, não se dobrando plenamente às expectativas, às normas e às regulamentações instituídas. Ao contrário, eles parecem resistir a seus dispositivos funcionais e criam possibilidades para que o mundo que habitam seja revisto por outro programa mais aberto e capaz de acolher suas diferenças, seguindo um programa aberto pela ética foucaultiana da amizade, assim como sua relação com a deficiência, esboçada até então neste Capítulo.

Para que essa sensibilidade à diferença e aquele programa se produzam em instituições como a escola, neste caso, é necessário confiar no *devir deficiente* como uma condição para que a ética da amizade com os atores que o corporificam se apresentem como signo de uma experiência com um acontecimento singular desconhecido e, particularmente, que necessitaria ser desvendada, reconhecendo aí a emergência de uma nova ética, antes do que somente uma *nova figura do reconhecimento*. Por sua vez, ao serem por elas interpelados, os demais sujeitos que não têm incorporado esse devir poderiam vislumbrá-lo em sua potencialidade produtiva de modos de existência outros para si mesmos, para ampliar os espaços de seu acolhimento de suas diferenças nas relações intersubjetivas do tecido social e para auxiliar a recriar outras formas de organização no mundo, capazes de propiciar a perseverança em uma vida comum, mesmo diferente.

A confiança seria, dessa forma, uma condição para a amizade com a deficiência e estaria implicada, desse ponto de vista, com uma percepção aguda dessa *diferença radical* e com seus efeitos para o devir dos próprios atores interpelados por ela, especialmente, no que se refere ao modo como se relacionam com seus próprios déficits, com as tecnologias utilizadas para saná-los, superá-los ou contorná-los e com o devir que pode torná-los comum ao rosto da humanidade que se lhe apresenta, mas raramente são vistos, ainda que sejam persistentemente mostrados.

Todavia, para além da confiança decorrente desses efeitos conscientes nos sujeitos com quem eventualmente se tornam amigos, estes últimos também creditam aos deficientes uma fé de que jamais deixariam de lhes ser leal ou de lhes fazer qualquer maldade, justamente porque agiriam fora da lógica da troca de equivalentes em que a amizade se constituiu preponderantemente no presente e de sua formulação utilitarista. Isso porque, embora nem sempre essa expectativa se efetue nas amizades com os deficientes – já que, como qualquer outra, também estariam subjugadas a uma racionalidade econômica –, esses sujeitos buscam encontrar um respiro ou acontecimento que os façam esperar que uma comunidade outra advenha, recobrando a intensidade ética da vida e reformando a densidade do tecido social, respectivamente, agenciadas e empobrecidas no presente. No signo dessa esperança ou do eventual entusiasmo despertado por esse encontro com um acontecimento como esse parece nascer essa confiança nos deficientes – nos termos que ensaiamos no Capítulo anterior com alguns casos, relatos e estudos. Essa confiança ultrapassa seu registro meramente consciente no devir comum suscitado na relação com os deficientes e, mesmo em sua simples comunicação a outrem por meio de uma linguagem ostensiva ou de gêneros que circulem em torno de qualquer cognocentrismo.

Resguardada essa circunscrição, parece ser possível compreender a confiança não apenas como condição, como também como meio de uma comunicação – sem comunicação, talvez, como sugere Lyotard (1998) – ou de uma pragmática particular concernente à

ética da amizade com os deficientes, que mais se aproxima da po--ética do que da retórica, como veremos a seguir.

A confiança entre um limiar retórico e poético: meios para uma ética da amizade e seus diferendos

Mais do que uma condição para a ética da amizade na escola, a confiança apresenta-se como um sentimento e por uma crença na potencialização desse outro de si, em vistas a afirmação de uma existência e de uma vida mais intensa, por meio do desvio do olhar dos atores dessa instituição para um *devir* comum ao dos deficientes. Isso não ocorre sem alguma violência ética, para usar uma expressão de Judith Butler (2015), assim como por meios emergentes dessa relação com a deficiência para produzir esse deslocamento do olhar e para que seus modos de existência possam se apresentar e ser efetivamente enxergados pelos atores dessa instituição.

Por essa razão, antes do que uma condição natural, a confiança comparece aí como uma construção social e política da subjetividade, utilizando para sua emergência toda uma pragmática (de si e do outro) própria na circulação da comunicação em uma instituição como a escola e que rompe as cadeias do uso da linguagem adotada preponderantemente em seus tempos e espaços formais. Ou para tornar mais radical essa discussão e seguirmos as indicações de Maurizio Lazzarato (2014, p.148-50), seria preciso para isso escapar a "performatividade absoluta", ultrapassar seu "fechamento na língua" e invertê-la no sentido de considerá-la como parte da expressão de uma forma de vida e de uma verdade parrésica, por assim dizer. Se o performativo "codifica enunciação, enunciados e seus efeitos", ao institucionalizar os lugares e status dos locutores e ouvintes, assim como o "espaço público de seus atos", segundo o filósofo italiano, dessa perspectiva se poderia entendê-lo não como somente encerrado à língua e descolado dos modos de ser (éthos), mas como uma expressão ontológica destes, que teria por condição facultar a

qualquer um exprimir-se, não se restringindo a uma linguagem ou a um de seus jogos específicos, nem as precondições de que aquele que o enuncia seria um *expert* ou não, um cidadão normalizado ou deficiente. Assim, qualquer enunciador poderia ter crédito de escuta, sem que isso significasse por sua vez uma abertura da audição, do olhar ou de qualquer outro sentido por dívida ou, mais precisamente, por culpa, mas por reconhecer aí nesse devir outro, deficiente, a possibilidade de se transformar e de recobrar a vida por outros sentidos possíveis.

Como condição da amizade, a confiança seria produzida por um sentimento de sinceridade percebida naquilo que, apesar dos limites, fragilidades e déficits, mostram os chamados deficientes em suas relações intersubjetivas e performativas. Isso implicaria admitir que a confiança seria resultante dessa percepção, aludindo a uma dimensão estética da relação de amizade e, por assim dizer, de um sentimento comum, capaz de promover um vínculo entre ambos. Esse sentimento parece provocar ou comunicar algo incomunicável, uma espécie de sofrimento produzido pela ausência de adaptação à norma, assim como da disfunção ou da deformação corpórea dos deficientes, e de sua partilha com os demais sujeitos, produtora de um sentimento (do) sublime, para usar uma expressão kantiana apropriada por Lyotard (1993), e de um desarranjo das faculdades em torno do qual esse vínculo de amizade ocorre. Uma vez ocorrido o vínculo do deficiente com os demais sujeitos, estes últimos são instados a se julgarem reflexivamente, na medida em que se deparam com o *devir deficiente* provocado pela presença desse outro, e perceberem que o que mostram ser, performativamente, nem sempre representa aquilo que são. Assim, os demais sujeitos podem se revolver e se transformar em uma relação de amizade como essa ao ser interpelados por um devir comum a ambos, em torno do qual o vínculo ocorre, e que deslocam seu olhar para seus próprios déficits, limites e fragilidades, em vistas a expô-los com mais franqueza, em uma busca constante para sua (trans)formação ética.

Este último movimento não ocorre somente porque os deficientes afetam os demais sujeitos, afligindo-os e, ao mobilizarem-no por

uma partilha, fazem que confiem inadvertidamente nesse outro. Isso porque, mesmo diante da dificuldade de se narrarem ou de se expressarem conscientemente por signos apreensíveis pelos demais sujeitos, os deficientes se dirigem a alguém nessa sua relação, apresentando uma dimensão retórica de sua performatividade que não é redutível a sua narrativa. Em performatividades como essa, se seguirmos Judith Butler (2015, p.85), o sujeito "presume esse alguém e busca recrutá-lo", agindo sobre ele, já que seu relato é "invariavelmente interlocutório, espectral, carregado, persuasivo e tático". Nesse sentido, buscar-se-ia comunicar uma verdade, somente se pudesse pragmaticamente fazê-lo, exercendo "uma dimensão relacional da linguagem" (ibidem, p.86).

Acrescentaria somente que, em parte dos casos, em que os deficientes não podem fazer esse uso retórico do que relata de si e do que expressa linguisticamente, ele assume um caráter menos assertivo, mais apelativo nessa relação com a linguagem, deixando aberto aos demais sujeitos um campo maior de projeção de si, de articulação linguística e de sua defasagem com o inarticulado. Mais precisamente, os deficientes produzem um gesto retórico provocativo para que os demais sujeitos desenvolvam uma atitude necessária para se julgarem reflexivamente, sem o pressuposto do autoconhecimento do que supostamente são e da identidade previamente assumida nessa condição. Diferentemente disso, tal atitude ocorre para se ocuparem de si mesmos, graças a essa relação com outrem, à confiança depositada neste último como agente mobilizador do sentido de uma fragilidade, de limites e de déficits comuns e de um vínculo amistoso construído como um campo ético no qual essa *diferença radical* reverbera, apela e (trans)forma a si.

Além de se apresentarem como uma espécie de espelho para que os demais sujeitos se voltem para si, os deficientes apresentam-se também como janelas, nos termos em que anteriormente mencionamos e que Judith Butler (2015) metaforizou, à luz da qual se pode ter um olhar para além dos muros da identidade que nos encontramos. Ao mesmo tempo que o efeito performativo desse ato retórico produz essa transformação e abertura para os demais sujeitos, por sua

vez, aos deficientes ele faculta um acolhimento por produzir fluxos potencializadores dessa ação transformativa e gerarem uma espécie de dívida, cujo pagamento não o terá como beneficiário. Afinal, uma parte significativa das ações dos deficientes jamais poderá ser quitada, dado que agem para além da lógica econômica e de uma economia afetiva que almejam somente o pagamento ou a quitação de um gesto que, distintamente, destina-se somente à satisfação de um desejo e à intensificação da vida como modo de desfrutá-la, tornando-a esporadicamente senão mais feliz, ao menos mais vivida.

Por isso, como ressaltado anteriormente essa nova figura se apresenta em dissonância com a lógica do "homem endividado" ao qual estamos presos no presente, assim como a satisfação do desejo e intensificação de vida almejadas, parecem ser o elo dessa ruptura e do sentido desse *devir deficiente* como uma linha de fuga e como um modo de resistência à atual configuração da biopolítica. Embora o desejo almejado tenha também o crivo de outrem e do mundo no processo de relatar-se como afirma Judith Butler (2015) e Maurizio Lazzarato (2014), não se pode ignorar que tanto sua profusão indeterminada por qualquer deficiente quanto a intensidade que provocam, graças à circulação dos fluxos, emergindo daí afetos e, como reportado, uma retórica bastante singular. Se, como sugere a crítica de Lazzarato (ibidem) a Judith Butler, buscarmos transcender a restrição da performatividade à língua e a uma saída emancipatória, parece necessário ultrapassar nesse jogo de expressividade e de relato de si até então mencionado essa sua dimensão retórica, delineando aí um limiar.

Não se trata apenas de singularidade, como também de um *diferendo*[10] que demarca a fronteira dessa retórica com uma poética.

10 O diferendo (*différend*) foi um conceito criado para explicitar, como afirma Lyotard (1983, p.9, tradução nossa), não um litígio, mas "um caso de conflito, ao menos entre duas partes" (*un cas de conflit entre au moins deux parties*) no qual os gêneros discursivos que estão em disputa não podem ser julgados em razão da ausência de uma regra comum que pudesse se aplicar a cada um deles. Se um desses gêneros é julgado segundo as regras do outro, em razão de uma interferência sem razão de ser ou de arbitrariedade, o resultado desse julgamento

A organização discursiva protagonizada pelo deficiente pode buscar um efeito retórico para o convencimento alheio, todavia, este muitas vezes não ocorre nessa direção pela ausência de uma articulação de sua narrativa, por vezes, ou mesmo por uma linguagem própria (como a língua de sinais dos surdos). Ao contrário, ela parece ocorrer por meio de uma comoção dos demais sujeitos, anterior a qualquer pretensão retórica na medida em que se dá por meio das imagens que procuram expressar, dos desejos de perpetuá-las e dos gestos que manifestam, oferecendo-se como signos a sua interpretação, mesmo que, nem sempre, sejam coerentes ou compreensíveis, demarcando um limiar entre a retórica e a poética. Independentemente das disputas entre esses instrumentos de expressividade, gêneros da linguagem ou de sua pragmática na comunicação, o que importa é que tanto essa poética quanto essa retórica singular – para evitar polêmicas desnecessárias –, funcionam como meios de expressão (discursiva ou não) de um modo de existir e de ser deficientes. Esses meios auxiliam ao deficiente como partícipe deste mundo, como *qualquer um*, a invocar um devir comum nos demais sujeitos e, por isso, geram eticamente uma espécie de crédito para com esse outro de si mesmo que neles faz despertar e, conjuntamente com o caráter relacional da narrativa com si mesmos, despertam uma confiança em si decorrente da ação de outrem.

---

implica o prejuízo de uma das partes. Nesse sentido, o diferendo é "o estado instável da linguagem e o instante onde todas as coisas que poderiam se exprimir não podem fazê-lo" (*le différend est l'état instable du langage et l'instant où toute chose qui pourrait s'exprimer ne peut pas le faire*), implicando "o silêncio como um proposição negativa, mas que, em princípio, indaga também sobre proposições possíveis" (*le silence comme une proposition négative, mais qui, en principe, demande aussi des propositions possibles*) (ibidem, p.25-6, tradução nossa). O sentimento seria um signo desse estado, e ele deveria buscar encontrar "as novas regras de formação e da enunciação de proposições capazes de exprimir o diferendo", exprimindo esse sentimento para que não se converta em um litígio, ainda que seja para que o sinal de alerta não seja inútil. Esta procura deveria ser objetiva "de uma literatura, de uma filosofia e, por que não, de uma política" que "explicitam os diferendos e traduzem seus idiomas" (*explicitent les différends e trouvent leurs idiomes*) (ibidem, p.26, tradução nossa).

Essa ação se desenvolve não para convencer os demais sujeitos para que reconheça os deficientes como alguém que merece crédito, justamente porque fazem se conhecerem e se tornarem autoconscientes de suas falhas. Tampouco se dá somente por um dispositivo da consciência destes últimos ou, melhor seria dizer, do cálculo racional de que aqueles denominados deficientes poderiam ser-lhes úteis neste aspecto e servir de exemplo para que autossuperem suas deficiências, programando sua eficiência. Não parece ser possível admitir também que esse movimento seja similar ao de um trabalho de alteridade em que os demais sujeitos se colocam no lugar dos deficientes para que suponham, imaginem ou elaborem melhor como vivem a fim de compreendê-los e de tornar mais familiar seus modos de vida e, assim, realizar sobre si um exercício de autocompreensão. Neste caso, não se trata de um espelho no qual veem somente a própria imagem, como já frisado, mas uma janela em que os demais sujeitos podem ver no deficiente um modo de existência próprio, que se recriou a partir dos acidentes que acometeram sua vida e que o lançaram a uma "improvisação existencial" sem precedentes, como veremos no próximo capítulo.

5
A DEFICIÊNCIA EM SUA RADICALIDADE ONTOLÓGICA: IMPLICAÇÕES ÉTICO-POLÍTICAS PARA A INCLUSÃO ESCOLAR[1]

Antes de postular qualquer princípio de inclusão, analisaremos neste Capítulo a possibilidade de se olhar a deficiência como uma diferença radical. O vislumbre dessa possibilidade se sustenta na hipótese de que as formas éticas de vida denominados deficientes decorrem de acidentes que não são objetos de deliberação e escolha por parte desses sujeitos, por assim dizer. Afinal, esses modos de existir são, por um lado, acometidos por forças, dentre elas, as físicas e biológicas, que são pouco percebidas socialmente, ao distenderem essa figura chamada sujeito sobre a qual a modernidade se instaurou. Por outro lado, os sujeitos assim designados são objetos de uma complexa interdição dada pelas preconcepções oficiais, religiosas e culturais circulantes, nublando o olhar dos demais ao ponto de os ignorarem como vidas dignas de serem vividas. É este olhar que gostaria de continuar a problematizar, aspirando sua reeducação a partir da filosofia e de cenas literárias, em vistas a dar visibilidade especificamente sobre a particularidade da diferença da deficiência.

Nessa direção, ressaltaremos sua radicalidade ontológica, discutindo neste Capítulo quais seriam seus efeitos éticos sobre a esfera

1 Capítulo publicado, no formato de artigo, na revista *Educação e Filosofia,* v.31, n.63, em 2017.

política e, particularmente, avaliando as possibilidades de ensejarem outros modos de inclusão na escola. Para tanto, na primeira parte, analisaremos a radicalidade ontológica da deficiência a partir da *ontologia do acidente* de Catherine Malabou (2009), indicando suas possíveis contribuições para a *ontologia da deficiência*, tal como a concebeu Alexandre Filordi de Carvalho (2015), e defendendo a radicalidade ética e política de sua diferença. Na segunda parte, recorreremos a relatos de experiências de familiares com deficientes, criados do que se supõe como comum entre elas, e de crônicas contidas do livro *A vida que ninguém vê* de Eliane Brum (2006). Com essas crônicas e relatos procuraremos dar visibilidade à relação ontológica com os acidentes produtores da deficiência e o modo como os denominados deficientes se relacionam com seus efeitos, indagando se nessas formas de dissensão dos sujeitos produz modos de existir outros e um devir comum. Interessa-nos discutir se aquelas formas de dissensão do sujeito, mais do que registrarem o improviso existencial ao qual são lançados, não podem torná-los signos de acontecimentos para uma comunidade e, ao produzir certo devir comum, evocá-la a pensar em uma improvisação já corrente, ocasionada pelos estados atuais de dominação. Por esse mesmo viés, na terceira parte, procuraremos encontrar em algumas dessas crônicas, modos de inclusão que ultrapassem as políticas oficiais, ao se expressar pela exposição pública das formas de vida denominadas deficientes e por seu acolhimento por parte dos atores da escola, demandando para isso uma reeducação do olhar desses últimos. Assim, este Capítulo almeja reeducar o olhar dos atores da escola e procura dar visibilidade a uma inclusão outra, capaz de valorizar as formas de vida que exprimem uma diferença radical e a ontologia na qual se fundamenta, em virtude do devir comum que promovem, da transformação ética de si mesmos que exigem e das afecções que produzem em seu entorno comunitário, implicando-os em uma política da vida que parece ter sido abandonada no presente.

Contribuições a ontologia do acidente: o delineamento de uma diferença radical

Ao analisar o *World Report on Disability* (WRD), Carvalho (2015) chama atenção pela ampliação da noção de deficiência aí assumida, estendendo-a não apenas às incapacidades funcionais-orgânicas, como também às limitações no desenvolvimento de atividades e às restrições de participação na vida social, ao ponto de concluir que faz parte mesmo de toda a condição humana e a afligir a todos nós. Não obstante essa amplitude que faz que admitamos que, em parte ou em algum momento da vida, fomos, somos ou seremos deficientes, ele problematiza o valor depreciativo e negativo com que a deficiência é (pré-) concebida. Desenvolve, dessa forma, uma leitura aguda sobre os dispositivos utilizados para compensar seus evidentes déficits, tal como chamar de especial o deficiente e constituir um conjunto de práticas que apelam à comiseração de sua fraqueza, dor, dentre outros sentimentos que movem a compaixão para com esse ser outro, substantivamente diferente. Caso tomássemos a deficiência em sua positividade, pondera Carvalho, o devir deficiente poderia ser considerado um "elemento potencializador de dinâmicas relacionais inter e intra-humanas" (ibidem, p.41). Para isso seria necessário que o ser considerado especial fosse, por um lado, considerado "cada um de nós e não o 'meu outro'" e, por outro, como essa especialidade seria comum, cada qual poderia se afirmar como diferente e, portanto, capaz de enriquecer as suas experiências singulares no convívio social. Este seria um dos aspectos perspectivados pela ontologia da deficiência. Os outros aspectos estariam associados à problematização das dinâmicas organizacional e produtiva existentes, assim como o alinhamento do deficiente às formas de luta social comuns aos demais, que impeliriam a interpelar "as representações dominantes de uma sociedade sobre ela mesma, isto é, sobre seus funcionamentos e disfuncionamentos, sobre seus governos e desgovernos" (ibidem, p.43).

Ao assumir essa perspectiva, um *devir deficiente* seria formado em um sentido divergente da padronização assumida pela educação

moderna. Segundo Carvalho (ibidem, p.44), o deficiente nos convocaria "a ampliar as nossas perspectivas de experiência no e com o mundo", derrubando "das escadas normativas as bulas e as convicções sobre a mobilidade, a eficiência do corpo, as posturas condizentes com os ritos sociais" e transfigurando "a face humana de todos nós em um caleidoscópio que permite a condição humana se afirmar como um dançarino frenético". Desse ponto de vista, a deficiência não seria uma maldição, mas uma das faces da condição humana: a que se desprende de sua concepção como "identidade normal", propugnando a diferença como uma condição que aglutina os chamados de humanos e o uso de sua lógica que, sob um viés deleuziano, facultar-lhe-ia a própria transformação de si. Essa ontologia da deficiência poderia forçar, assim, a uma política da vida em que a diferença se constituísse como sua afirmação ontológica e essa modificação do ser que sugere seu potencial transformador do mundo.

É esse potencial transformador da deficiência que nos interessa aqui e, sobretudo, os devires comuns provocados na relação com esses modos de existência deficientes enunciados sob essa ótica. Não obstante minha concordância com o ponto de vista da lógica da diferença adotado por Carvalho (ibidem), gostaríamos de ponderar sobre sua elaboração conceitual e sua construção no sentido de aprofundá-lo um pouco mais. Particularmente, nossa indagação se refere a qual seria a diferença da deficiência, já que se refere à diferença de modo similar àquela que podemos relacionar a dos negros, a dos homossexuais, a das mulheres, dentre outros movimentos sociais e políticos que apoiam parte de suas ações em uma lógica da diferença, antes do que na sua ontologia? Para começar a responder a esta questão e argumentar pela particularidade da diferença da deficiência gostaria de reportar-me à *ontologia do acidente* de Catherine Malabou (2014).[2]

---

2 Uma primeira aproximação do tema foi desenvolvida por Fernando Bárcena Orbe (2015). Apropriação semelhante, também utilizada para abordar questões mais relacionadas ao tema da formação humana ou do devir pedagógico do que mais diretamente à compreensão ontológica da deficiência, foram desenvolvidas recentemente por Alexandre Simão de Freitas (2016) e Andrea Diaz Genis (2016).

Embora pouco se refira à deficiência, essa autora procura problematizar os processos de autotransformação de si mesmo em busca de sua identidade a partir da noção de *plasticidade destrutiva* e do quanto o *acidente* desta última provoca, em uma deriva existencial e biológica progressiva. Para ela, mesmo que o uso pela medicina, pela arte e pela educação da noção de plasticidade sempre tenha sido julgado positivo, ela procura compreendê-la também em seu sentido negativo ou, melhor dizendo, destrutivo. Isso porque entende que o trabalho negativo da destruição, seja biológico, seja ontologicamente empreendido, pouco foi considerado como parte da formação subjetiva do sujeito, ainda que para lançá-lo a uma improvisação existencial extrema: o que significa admitir que a deformação causada por um acidente jamais foi vista como constitutiva desse mesmo sujeito.

Nem na vida ordinária, nem na científica, por assim dizer, admite-se que esse improviso constitua a existência, por mais que todos estejam sujeitos aos acidentes que o promovem, como mencionado por Carvalho (2015). Ao contrário disso, no âmbito das neurociências, a destruição produzida por um acidente interno ou externo ou essa deformação na constituição mental, por exemplo, raramente são consideradas para compreender a plasticidade cerebral ao qual dão tanta importância. O mesmo se pode dizer em relação ao caráter negativo ou destrutivo da plasticidade no que se refere aos estudos sobre a formação do sujeito pela ontologia, salvo para registrar o restabelecimento de um equilíbrio qualquer e a restauração de sua própria identidade. Isso significa admitir que, fora dessa lógica e racionalidade, pouco se tem considerado o impacto desse seu poder destrutivo, tampouco as possibilidades que o acidente abre, ao abordá-lo como um princípio ontológico e, portanto, constitutivo da formação do humano.

> O poder de explosão plástica ontológica e existencial da subjetividade e da identidade nunca recebeu ele próprio uma identidade. Aproximado, mas contornado, frequentemente percebido na literatura fantástica, mas nunca reconduzido ao real, abandonado pela

> psicanálise, ignorado pela filosofia, sem nome próprio na neurologia, o fenômeno da plasticidade patológica, de uma plasticidade que não conserta, de uma plasticidade sem compensação ou cicatriz, que corta o fio da vida em dois, ou em vários segmentos que não se reencontrarão mais, tem no entanto sua fenomenologia própria que precisa ser escrita. (Malabou, 2014, p.14).

É essa fenomenologia que Catherine Malabou (ibidem) esboça em algumas transformações ocorridas na identidade subjetiva, por exemplo, ao relatar casos de pacientes com Alzheimer. Afinal, elas seriam movidas, antes do que pela astúcia, estratagemas ou máscaras tipológicas, por uma ontologia e uma clandestinidade existencial que tornaria irreconhecível tais atores, em virtude de uma mudança de sua própria natureza e de sua *escultura interior* – e não de sua aparência. Sem deixar-lhe a possibilidade de uma saída em relação a essa mudança, salvo a de esse sujeito buscar uma *forma de fuga*, diante da possibilidade de contornar a identidade que desertou, a *plasticidade destrutiva* "torna possível a aparição ou a formação da alteridade lá onde o outro falta absolutamente" (ibidem, p.17).

Na relação consigo de quem convive com os efeitos de-formativos e os defeitos funcionais provocados pela *plasticidade destrutiva* é que se nota essa forma de alteridade ímpar com o acidente, esse outro de si que falta, que esfacela qualquer identidade subjetiva e que faz se tornar irreconhecível a si mesmo. E a meu juízo é essa convivência com esses déficits, por assim dizer, causados pelos acidentes que caracterizam as formas de vida ou os modos de existência deficientes. O que significa que, para além de toda designação vocabular, classificação científica ou, mesmo, estigma social em circulação, é essa convivência com os efeitos dos acidentes que demarcam esses modos de existência denominados de deficientes que pode afligir a qualquer um de nós, seja por algum tempo, seja pelo resto, seja por toda nossa vida. Por esse motivo, o acidente torna-se constitutivo desse modo de ser e a convivência com ele se apresenta como uma das condições do humano, similarmente a outras como as relacionadas à fragilidade e à finitude do homem.

Sua singularidade ocorre, desde o ponto de vista da ontologia do acidente, em razão da ruptura ontológica radical que provoca nos sujeitos acometidos dos efeitos da destruição plástica e de uma dissensão que transforma o existir. Diz a autora,

> Existir, em tais casos – mas no fundo não será sempre o caso? –, consiste em fazer a experiência de uma ausência de exterioridade, que é também uma ausência de interioridade, donde a fuga impossível, a transformação sem sair do lugar. Não há dentro, nem fora do mundo. Por isso mesmo, a modificação se faz mais radical, mais violenta; fragmentada com ainda maior certeza. (ibidem, p.19)

É esse tipo de radicalidade ontológica que o acidente produz nos modos de existência em geral, assumindo uma configuração ímpar em relação às formas de vida deficientes. Compreender tal radicalidade significa admitir que a dissensão sofrida por esse sujeito não dissocia de um acidente que lhe é constitutivo e que lhe dá forma. Por esse razão, ela assume, para além de uma figuração trágica, uma ontologia própria que faz restar aos corpos dos acidentados uma vida singularmente deserdada de um eu consciente e de uma subjetividade idêntica, como um fio que fora cortado em dois, mas que persiste, insiste, teima em dar forma ao inesperado dessa existência mesma, em fugir desse corte para se reinventar em outras bases e com outras forças. É dessa natureza a meu juízo o impasse do deficiente e com similar expectativa de criar uma *forma de fuga* compreendida como uma variável do problema que a noção de *plasticidade destrutiva* convidaria a refletir, persistindo na tese de que, como diz Malabou: "a síntese de uma alma e de um corpo outro em sua própria deserção é ainda uma forma, um todo, um sistema, algo vivo" (ibidem, p.22).

Essa vida em jogo seria composta também por uma arte plástica da destruição, proveniente de componentes tanto biológicos quanto ontológicos. Esse é o recorte que a autora almeja para, filosoficamente, falar da radicalidade ontológica dessa arte e que, pondero eu, pode ajudar a compreender que a diferença do deficiente também decorre tanto de acidentes quanto dessa *plasticidade destrutiva*

com a qual convive ordinariamente: algumas vezes em algum momento da vida como *qualquer um*, outras desde seu nascimento. Nessa direção, a convocação de Malabou (ibidem) para pensar no vazio da subjetividade e da ruptura produzida pelos acidentes que atravessam a vida desse corpo desertado e desse ser *apátrida ontologicamente*, parecem trazer importantes contribuições para a *ontologia da deficiência*, nos termos inicialmente delineados, na medida em que colocam em seu cerne o problema da dissensão do sujeito e de sua deriva existencial.

Desse ponto de vista, a radicalidade do acidente auxilia a compreender a deficiência como uma diferença e um modo de vida radical não somente ontológica, como também ética e politicamente. Por isso, a *ontologia do acidente* parte da compreensão de que da relação que o sujeito acidentado trava consigo mesmo não há qualquer vislumbre de transcendência, de fuga ou de evasão. Porque o acidente é outro de si mesmo, alheio à vontade e ao planejado pela consciência, ele indica uma *forma de fuga* que escapa à identidade subjetiva, não conhecendo a salvação nem a redenção, postuladas por muitas metamorfoses literárias ou pela configuração de um eu idêntico mais próximo ao existente. É uma *forma de fuga* que, por assim dizer, perfaz-se na mesma pele e no mesmo corpo para se tornar irreconhecível para si mesmo, provocando uma dissensão sem precedentes e para a qual, paradoxalmente, não existe fuga possível.

Isso ocorreria porque o que provoca essa *forma de fuga* seriam os acidentes que atravessam não somente a vida singular de cada um, como também teriam um espectro mais amplo afetando a existência comum na medida em que se caracterizam por uma série ampla de ocorrências físicas, psíquicas e históricas, ou seja, desde deformações corporais, passando por uma série de doenças e de traumas psíquicos, até crises sociais agudas. De acordo com Malabou, a biografia dos sujeitos é rompida por acidentes que é "impossível se reapropriar pela palavra ou pela rememoração" (ibidem, p.26), pois os mesmos não têm significação, mas seus efeitos mudam o sentido de sua forma singular de vida.

> Uma lesão cerebral, uma catástrofe natural, um acontecimento brutal, súbito, cego, não podem, por princípio, ser reintegrados a *posteriori* pela experiência. Tais acontecimentos são puras forças que golpeiam, dilaceram e furam a continuidade subjetiva, não autorizando nenhuma justificação ou retomada da psique. (ibidem, p.29-30)

São acontecimentos dessa envergadura que a *plasticidade destrutiva* coloca em evidência e que conclama à análise não somente como objetos da neurobiologia, mas também como desafios da filosofia. Isso porque, segundo a mesma autora:

> A possibilidade de mudar de identidade por destruição, a possibilidade da metamorfose aniquiladora, não aparece como uma virtualidade constante do ser, inscrita nele a título de eventualidade, compreendida em seu sentido biológico e ontológico. A destruição permanece um acidente quando devia ao contrário ser considerada como uma espécie de acidente, jogo de palavras que visa dizer que o acidente é uma propriedade da espécie, que a capacidade de se transformar sob o efeito da destruição é um possível, uma estrutura existencial. Esse estatuto estrutural da identidade do acidente não reduz por isso o acaso de sua ocorrência, não anula a contingência de sua atualização que, em todos os casos, permanece absolutamente imprevisível. É por isso que reconhecer a ontologia do acidente é uma tarefa filosoficamente difícil: é preciso admiti-la como uma lei, ao mesmo tempo lógica e biológica, mas como uma lei que não permite antecipar nada sobre seus próprios casos. Uma lei surpreendida por seus próprios casos. A destruição, por princípio, não responde à sua própria necessidade, não confirma, quando acontece, sua própria possibilidade. (ibidem, p.30)

Esses desafios lançados à filosofia de trabalhar sem a regularidade de uma lei, ao mesmo tempo biológica e ontológica, de atentar aos acontecimentos e de buscar as rupturas seria efetivamente reinventá-la ou recobrar suas tradições outras, como tão bem o fez o

pensamento tardio de Michel Foucault. Implicaria admitir também a transformação dos sujeitos envolvidos com essas práticas filosóficas que qualificam a filosofia de um ponto de vista ainda mais radical, isto é, como algo que lhe escapa, na medida em que almeja um objeto rarefeito – o próprio sujeito cindido – e um problema constante – a impossibilidade de reconciliá-lo a um eu idêntico – que aflige não somente as existências alheias, mas suas próprias, no que entretecem de comum ao dos outros. A amplitude existencial desses desafios, seguramente, tornaria a tarefa da filosofia ainda mais difícil e a disposição de quem a pratica, mais arriscada, já que demandaria sua própria transformação na relação com seu objeto e com o problema enfrentado, fazendo que se interpelasse e se ocupasse de si mesmo.

Ela requereria também certa abertura de quem realiza o ato filosófico para que, ao ser afetado por esse outro, em suas relações intersubjetivas, sobretudo, quando for um outrem acidentado, permita-se essa autotransformação sem preconcepções, fazendo do acidente dele e da forma de vida que constitui esse modo de conviver com a destruição um acontecimento para si mesmo. É, portanto, o encontro com esse acontecimento imprevisível e com um acidente alheio que lhe facultaria, dependendo de sua coragem, a possibilidade desse experimento de si e a disposição de se colocar ao lado desse outrem, sem temer sua diferença e o processo de diferenciação que lhe aguarda. Ao contrário de temer essa diferença alheia e esse processo de diferenciação de si, eles seriam tomados como norma de conduta, postulando não que a diferença fosse normal, mas que o normal fosse o diferente ou a diferenciação. Para além dessa inversão lógica, desse ponto de vista, a diferenciação e, de certo, o devir em relação a si mesmo implicaria o principal desafio filosófico de uma autotransformação constante cujo fim seria, por um lado, a continuidade infinita desse processo transformativo de si, enquanto persistir a vida e sua errância. Por outro, a ruptura percebida com um acidente nem sempre seu, mas de outrem com quem se relaciona e nele vislumbra algo em comum, reeducando seu olhar e seus gestos em relação a esse outro.

O motivo pelo qual essa ruptura que implica uma mudança de sentido da vida se torna crucial para a *ontologia do acidente* é o de que ela ocorre na medida em que o acidente, seja qual for ele, é experimentado pelo sujeito. Diante de sua ocorrência, esse mesmo sujeito não vislumbra uma fuga possível, já que esses acidentes são imprevisíveis, tanto quanto os efeitos sobre sua existência e sua repercussão sobre a esfera pública. A explicação dada pela autora para isso é a de que "o acidente é a dimensão experimental da ontologia" (ibidem, p.49), ou seja, o sujeito pode até experimentá-lo, mas é o acidente que faz desse mesmo sujeito *experimento*, sendo, portanto, um experimento do sujeito, como se tivesse em suas mãos, não tendo para onde fugir, salvo enfrentá-lo, conformando-se e convivendo com ele, fazendo mais parte dele do que faz parte de si. Seguramente, esse fazer parte de si lhe dá uma configuração, como também deforma o próprio sujeito nesse processo de diferenciação de si. Nessa experimentação do deficiente com os efeitos causados pelos acidentes que provocaram sua deficiência é uma relação, ou seja, esse seu *experimento* de si é tão imprevisto quanto o de sua relação com outrem e, quem sabe, ainda mais imprevisível do que esta última porque determinada não somente socialmente, como também biológica e ontologicamente, por uma interveniência da vida que normatiza e constitui um modo de vida possível.

Nesse sentido delimitamos, ainda superficialmente no Capítulo anterior, a relação da deficiência com seus próprios acidentes, com os quais deveria conviver, e não teria como fugir. Dessa perspectiva, agora melhor enunciada neste Capítulo, o ser deficiente poderia vivenciar o acontecimento em que eventualmente pode ter se tornado ou, ao menos, esse experimento do próprio acidente que provocou sua deficiência, tendo, quem sabe, mais do que a visibilidade merecida, a expressão efetiva do que são e o respeito não pelo que desejam que ele seja para se enquadrar na ordem do mundo atual.

Mesmo que o/a deficiente tente se adequar a certa normalidade em torno de uma identidade e de relações interpessoais que giram em torno dos parâmetros da biologia, a convivência com os acidentes que fundam uma espécie de ontologia se constitui uma diferença

com a qual eles devem lidar em sua existência ordinária para formar um modo de existência próprio ou uma forma de vida singular, em resposta à normalidade e à governamentalidade instituídas. Nesse campo emergente da relação do deficiente com os acidentes causadores de seus déficits e limitações parece emergir uma ética que se funda, por assim dizer, na *ontologia do acidente*. É como se sua dificuldade em evitar ou em sair de sua condição, seja pela busca de superação de seus déficits, seja pela procura da suposta "cura" de suas disfunções, produzisse uma linha de deriva e de fuga aos modos de existência e de governamentalidade imperantes, criando outros, pouco visíveis, mas nem por isso menos potentes.

É essa potência de vida e aquela ética que caracterizam os modos de existência deficientes que pode ser explorada como uma segunda contribuição da *ontologia do acidente* para a *ontologia da deficiência*. Tanto uma quanto outra se relacionam com uma forma particular de diferença, ao qual denominamos de radical, na medida em que não se assentam em escolhas ou por obra da consciência, mas por acidentes cujos efeitos convivem o éthos deficiente, por assim dizer, e com uma destruição plástica que lhe é imanente e com a qual, por mais que tente, não é integralmente superável em sua existência.

Na acepção de Malabou, isso ocorre porque qualquer transformação do sujeito não seria "a consequência de um acontecimento exterior, que sobrevém de maneira puramente casual para afetar e alterar uma identidade originariamente estável", mas também uma espécie de identidade "normal" que se caracterizaria, desde sempre, "uma entidade mutável e transformável, sempre capaz de dar uma guinada ou dizer adeus a si mesma" (ibidem, p.30-1). Assim delimitada, essa identidade "normal" seria ditada pela diferença mesma, mais do que por sua lógica como sugerido por Carvalho (2015), e, particularmente, pelas vicissitudes da vida, nos termos assinalados por Georges Canguilhem (1997), onde o acidente seria uma de suas principais dimensões.

Sob essa ótica a experiência da diferenciação ética de si provocada pelos acidentes seriam o móvel dessa *normalidade* particular, produzindo modos de existência que, antes do que identidades, indagam

o sujeito sobre seus desajustes com as próprias representações de si mesmos e o instigam a um devir deficiente de uma forma perfeita, mas criador de uma *forma de fuga* e de modos de subjetivação outros, imprevisíveis. Tanto essa *forma de fuga* quanto esses modos de subjetivação apostam na conversão da potência daquele desajuste e dessa deficiência em ato transformador, em uma explosão de vida, em um mundo que a esvaziou.

Sem que a promessa de salvação da alma, nem sua perduração infinita se façam presentes, tal explosão implica em uma intensidade de vida capaz de ser sentida, vivida no instante e constitutiva desse devir do sujeito, talvez, como um momento que o fez mudar de lugar, romper-se, dissentir-se, transformar-se, não para se adequar às representações em circulação no mundo ou para se subjugar às formas de governamentalidade imperantes, mas, quem sabe, contrapor-se a elas, afrontar, resistir.

É justamente esse ponto de sua imprevisibilidade e de sua ruptura que julgo como positivo – seguindo Malabou (2014), mesmo sendo uma *denegação da negação* –, assim como o estendo para compreender a deficiência como resultado, como sintoma e como produto de um acidente com o qual o ser deficiente abriga e convive, ao mesmo tempo que expõe como uma marca corpórea, física, um signo que exprime publicamente, provocando uma alteridade. Distintamente da autora, porém, pensamos que essa alteridade é o que mais interessa na medida em que ela provoca com a exposição dessa relação do deficiente com sua própria deficiência um questionamento das formas de vida e dos modos de existir denominados normais e que se esquivam o tempo todo dessa relação para se dobrar ao imperativo moral da eficiência que rege o mundo atual, adentrando e controlando os capilares da vida mesma, nos termos salientados nos Capítulos anteriores. Parece ser possível, assim, vislumbrar não somente a radicalidade ontológica na qual se funda o éthos deficiente, como também seu radical efeito político, no presente, como um contraponto aos excessos da tecnologia do biopoder em relação à normalidade e ao imperativo da eficiência aplicado ao empreendedorismo de si, nos termos explorados em outra ocasião (Pagni, 2015b).

Por essa razão defendemos que a deficiência, do ponto de vista ontológico, não é qualquer diferença, mas, sim, uma *diferença radical*. Também é por essa razão que, ao nos apropriarmos da *ontologia do acidente* de Malabou (2014), dela divergimos na medida em que tal radicalidade da diferença pode, na relação do deficiente com outrem, provocar neste último também uma transformação, desde que tenha abertura para acolhê-la. Na experiência singular com a deficiência alheia esse sujeito pode se indagar sobre o modo como se relaciona consigo mesmo e, particularmente, com os déficits provocados por acidentes estruturais que ignora, mas não tem como fugir, já que seriam insuperáveis, como isso interfere sobre seus afetos e seu modo de ser e de viver. Assim, pode-se aprender com o deficiente algo que o constitui, ou seja, a convivência com um acidente e com déficits insuperáveis que o acompanham, contra os quais pode lutar sem que, necessariamente, superem-nos e com os quais deve conviver.

Aprendizados com o éthos e a amplitude política dos devires deficientes

Nesse campo em que se vê a emergência de uma alteridade, na medida em que, na relação de outrem com o deficiente, vê-se afrontada uma identidade fixa, uma subjetivação normalizada e, considerando os efeitos nefastos dos acidentes que lhes acometem, vê-se justamente um vazio, uma dissensão, que é comum a ambos. Como não se trata de enxergar no outro um eu idêntico, normal e perfeito, projeta-se sobre esse si vazio com o qual o deficiente se relaciona a própria cisão desse outrem, conferindo a ela, quando não totalmente capturado pela designação vocabular, pela classificação científica e pelo estigma social em circulação, uma deformidade ficcional que é dele, e não desse outro. Por isso, a relação com os deficientes assombra as almas acomodadas a uma identidade e aos corpos já prenhes de normalidade. Justamente porque essas formas de vida afrontam a essa comodidade e enquadramento social, implicando um devir cujo

fim não está na mimetização ao eu alheio, mas o improviso existencial e a necessidade de ter de se reinventar, recorrendo não somente ao humano convencionado, mas também ao inumano da arte, nos termos indicados em outra ocasião (Lyotard, 1998; Pagni, 2014b).

Em busca desse inumano da arte, tento focalizar nesta parte do ensaio o encontro dos sujeitos com essas forças de vida que faz que o acidente alheio se torne para outrem um acontecimento, ainda que para o deficiente esse movimento continue incerto. Diferentemente de Gilles Deleuze (2000) para quem aquele acontecimento seria encarnado como uma ferida pelo poeta acidentado, para Malabou (2014) a relação do sujeito com o acidente seria sua dissensão, sua deriva e sua improvisação existencial permanente, mantendo aberta, sem cicatrização o ferimento, expondo-o como constitutivo de um si para o qual não se fez nem se sabe se fará acontecimento. Como demonstrado em outra ocasião (Pagni, 2015a), é precisamente esse apego aos acontecimentos que interpelam a generalização das ciências e ao devir antes do que à universalização em relação às verdades que problematizam a filosofia no sentido de indagá-la que signo os acontecimentos teriam para a existência, que sentidos a multiplicariam e que verdades a configurariam.

Desse ponto de vista a filosofia poderia trabalhar aproximando-se dos saberes científicos e técnicos que fossem capazes de acolhê-las (como faz a autora ao se aproximar das neurociências), como também da arte e da literatura quando o trabalho com o conceito se mostrasse inócuo. São esses últimos campos que vou preferir para, de um lado, dar visibilidade a esses modos de existência outros e, por outro lado, propor ensaiar uma relação com eles, que possibilite uma metamorfose de si. Para isso, recorro a um caso ficcional e a gêneros literários como as crônicas de Eliane Brum (2006), pois essa escolha permite a essas formas de vida, que têm encontrado pouco espaço na filosofia, captarem melhor a expressão de seus modos de existências e, quando não é possível, os relatos de seus familiares e de seu entorno.[3]

---

3 Salientamos que tais relatos mostram uma relação comum pouco enfocada pela *ontologia do acidente*, ao ponto de contrariarem algumas de suas teses.

Em um desses casos, é possível vislumbrar uma cena interpelativa, ao modo literário e a algo comum a essa forma de relação com a deficiência. Trata-se do caso ficcional de Francisco, relatado por seu pai em uma sala de espera de um desses hospitais ou centros de atendimento a pessoas com deficiência. O relato ocorreu após o pai de Francisco[4] tê-lo entregue aos cuidados dos estagiários e dos profissionais para mais uma rotina de terapias. Já fazia algum tempo que via esse homem com Francisco, enquanto aguardava minha filha em uma dessas terapias. Nesse dia, sentou-se a meu lado e, finalmente, tive a coragem de perguntar o que tinha se sucedido com Francisco. Ele contou o seguinte:

> *Há dois anos, Francisco estudava à noite, trabalhava durante o dia, tinha namorada, ia para a balada. Foi um acidente... na verdade, uma bactéria, que se alojou em seu cérebro, quando tinha 21 anos. Uma bactéria sem importância dessas que se contrai, que parece uma gripe que logo passará... mas que não passou, se alojou no cérebro. Começou a alterar a voz, a perder os movimentos, a ter epilepsia, até que um neurologista o encaminhou para um neurocirurgião que, então, teve que retirar a parte já comprometida de seu cérebro e, então, ele ficou desse modo. Perdeu também o emprego, a namorada e parte da vida... foi obrigado a ter que renascer a cada dia e ter que conviver com o que se tornou. O que posso te dizer é que aqui no centro posso trazê-lo*

Isso porque tais relatos podem mostrar que, em contextos como os brasileiros, nem sempre os acidentes lançam os sujeitos a uma profunda improvisação existencial, pois já vivem nela e, no máximo, essa ontologia somente os auxilia a descobri-la. Por outro lado, esses casos também vão até onde a filosofia não consegue chegar com sua trama conceitual, invocando uma trama ficcional, por assim dizer. Nem sempre nesses casos, a ficção é o antônimo da realidade, ao contrário, eles catalisam o que é comum a várias experiências singulares. E o que me parece comum nesses casos de familiares que convivem com um deficiente, é o caráter destrutivo do acidente, o convívio com esse outro cuja relação com o acidente se torna acontecimento para eles e para a comunidade em seu entorno, enquanto para si se torna um caminho para descobrir que a improvisação existencial a que foi lançado apenas é mais um improviso para outro, ocasionado pelas mazelas sociais em que vive.

4 Nome fictício.

> *todos os dias...estão reprogramando o cérebro dele...já começamos a ver os primeiros resultados. Ele olha para o tablet e sorri quando vê fotos do passado ou de alguma garota que lhe interessa. Já sei quando está aborrecido e, de alguma forma, procuro animá-lo. Por isso, também, preciso ter ânimo sempre, estar ao lado, não desistir jamais. Foi o que restou, conjuntamente com sua mãe e irmão, para ele, seu único laço com o mundo e com a persistência de vê-lo novamente nele. Pensando bem, ele também foi único no que restou para mim, depois de uma vida de trabalho, de abandono dos filhos e da família, me trouxe um alento novo, desconhecido, uma alma que acreditara perdida e que anima meu corpo a carregá-lo, a barbeá-lo, a acompanhá-lo, a vibrar com um lábio que mexe e a acreditar que continuará a viver.*

Dois anos se passaram e, aos poucos, o pai e a família se preparam para receber Francisco de volta. Um Francisco que não será mais o mesmo, eles sabem. Francisco também sabe disso, segundo o pai. Como tiveram que viver entre um improviso e outro, agora, a vida deles, mesmo com a reprogramação de Francisco, deverá ser a do improviso ordinário, a de uma existência improvisada e a de um devir sem fim, deficiente, como a de todos nós. A diferença é a de que Francisco e seu pai imaginam e se preparam para assim viver, pelas circunstâncias de um acidente, contudo, poucos de nós imaginam ou se preparam para isso, embora muitos já vivam dessa forma por acidentes que lhes escapam e lhes obrigam a existir do improviso. Nem na vida ordinária nem na científica, por assim dizer, admite-se que esse improviso constitua a existência, por mais que todos estejam sujeitos aos acidentes que o promovem. Ao contrário disso, no âmbito das neurociências, a destruição produzida por um acidente interno ou externo ou essa deformação na constituição mental, por exemplo, raramente são consideradas para compreender a plasticidade cerebral ao qual dão tanta importância. Tampouco os profissionais que reprogramam o cérebro de Francisco se atentam a isso.

Caso se considere a primeira parte deste ensaio, essa cena parece corroborar os efeitos devastadores dos acidentes. Sem deixar a esses atores – sejam os pacientes de Alzheimer de Malabou (2014), sejam

pessoas como Francisco – a possibilidade de uma saída em relação a essa mudança, restaria a eles apenas buscar contornar a identidade que os desertou. É o caso explícito de Francisco, que "renasce a cada dia" como diz seu pai em razão desse estranhamento em relação a si mesmo, ao que era antes e o que se tornou, por um lado, e onde seu outro lhe falta, sem ter qualquer referência desse eu, agora esvaziado de sentido e de significado para ele. Talvez, importante para seus pais, mas já relativizado, minimizado, na medida em que na relação com esse outro – seu filho – só podem vislumbrar suas próprias projeções, alguns traços de um eu pretérito que não é mais idêntico a si mesmo, como se seu corpo não coubesse mais na representação que dele se faz nem da alma que o anima.

Para Francisco não há uma saída em vista ou consciente, enquanto para seus cuidadores ainda resta a esperança de que algum acontecimento natural ou artificialmente criado pelos saberes científicos e pelas tecnologias do biopoder possam salvá-lo ou simplesmente curá-lo dos efeitos devastadores de um acidente que passou a constituí-lo, repartindo sua vida em dois, como também as de seus familiares e a de seu entorno. Aliás, é o caso também de Leandro, o "menino do alto" retratado em uma das crônicas de Eliane Brum (2006).

Similarmente ao caso de Francisco, essa crônica também torna a realidade uma ficção, em vistas a produzir um efeito preciso em seus leitores: o de fazê-los ver a vida que ninguém vê. Dando visibilidade a essa vida, a escritora narra a história de um menino, morador de uma comunidade em um morro em Porto Alegre, cuja divisa com a planície expressava uma clara divisão de classes que somente foi descoberta por ele quando, aos 12 anos, sofreu um acidente em uma das ruas da cidade. Escreve a autora:

> O drama do menino é que nasceu duas vezes. Nos primeiros 12 anos descia a cidade vertical aos trambolhões de criança, resvalando pelos barrancos, rindo das pedras. Espantando a fome que assombrava a família com aquela inocência que protege a infância. [...] Numa das incursões à planície, aconteceu. Nem viu o carro, não viu

mais nada. Despertou cinco meses depois. Acordou para o horror. Tinha as pernas retorcidas, as mãos em garras. O menino renasceu. Como prisioneiro. (Brum, 2006, p.72)

Ao renascer prisioneiro do alto, Leandro descobriu que vivia em uma cidade dividida entre o morro e a cidade. Descobriu pelo acidente e pelo trauma craniano provocado que vivia de improviso, lutando para sobreviver, nessa divisão ocasionada por um acidente que não era físico, nem biológico, mas um trauma social, fruto das desigualdades de um país como o nosso. Assim, perdeu sua inocência, no momento em se que descobriu prisioneiro em sua casa no alto, ficando muito tempo sem retornar à planície.

Ia da cama a uma poltrona velha em que assistia à televisão na sala, entendendo definitivamente que as suas pernas eram as únicas asas que tinha para voar entre esses dois mundos apartados entre si. Justamente em um lugar em que, além das pernas, precisava também dos braços quando chovia, uma cadeira de rodas não tinha sentido. Como diz a autora: "Não foi a fatalidade que encarcerou o menino. Foi o lado errado. Quando a quase dois anos mergulhou no mundo dos semimortos, os médicos garantiram que só um milagre o salvaria. [...] Só a família acreditou na ressurreição" (Brum, 2006, p.73).

Como acontece em muitos outros casos – nos termos indicados nos Capítulos precedentes –, como os ilustrados aqui por Francisco e Leandro, há uma primeira comunidade que começa a se formar pelos laços entretecidos com a própria família. São os mais próximos que acreditam no improvável, que se associam abrindo mão de suas próprias vidas para cuidar desse outro que convive com o acidente e que se encontram em uma dissensão subjetiva, em uma fragilidade, muito mais grave do que as suas. São esses cuidadores que ampliam o senso comum em que vivem, condensando em gestos e em palavras, aquilo que os tornados deficientes por acidentes, como os aqui relatados, que lhes permitem ser vistos e ser significados publicamente como acontecimentos. Por vezes, essa comunidade, nem sempre visível, consegue trazer a público esses signos. Algo que raramente

ocorre em consonância com as políticas públicas ou pelo agenciamento de instituições estatais. Tampouco os serviços técnicos são, muitas vezes, prestados em casos como os de Leandro e de outras pessoas que nasceram, acidentalmente, no lado errado da cidade.

O que resta a Francisco ou a Leandro é que ainda pulsa em seus corpos uma vida singular na qual pouco se reconhecem e quase nada são reconhecidos, salvo como deficientes, como algo penoso e negativo. Os únicos aliados que possuem nesse jogo de poder e nos processos que os objetificam como anormais, por assim dizer, são seus familiares e a comunidade a seu entorno. Embora essa relação intersubjetiva ou comunitária daqueles que convivem ordinariamente com os efeitos de acidentes em sua própria pele com outrem de quem eventualmente dependem e são sujeitos a seus cuidados não tenham sido objetos de análise pela ontologia do acidente, a discussão sobre esse tema parece ser relevante para os desdobramentos dos modos de existência deficientes e seus impactos sobre a comunidade em que vivem. O mesmo se pode dizer acerca de sua importância para redimensionar a ontologia na qual essa ética particular se funda, dando a ela contornos menos clássicos, mais relacionais e, portanto, associados a um campo de forças não somente biológicos ou físicos – como postulados pela ontologia do acidente –, como também relacionados ao poder e às lutas pela existência.

Dessa perspectiva, o caso de Leandro parece mais radical e auxilia a pensar um pouco mais as dificuldades da emergência desse modo de existência deficiente em um contexto como o que veremos a seguir, porém, seu determinante papel espetacular como acontecimento para determinadas comunidades. Mais do que uma radicalidade ontológica e, por assim dizer, ética, assim contextualizada, casos como esse que dão visibilidade a formas de vida deficientes sugerem sua radicalidade política, quando esses modos de existência se expõem especularmente e, mesmo sem o desejar, apresentam-se como um acontecimento para tais comunidades.

Como Leandro precisava fazer fisioterapia e o poder público nada fazia, escreve Brum (2006), o pai fez uma "gambiarra" com canos de PVC e elásticos. Desse improvisado esforço familiar, pelo menos

a mão conseguiu sair da forma de garra. Abandonado à própria sorte, percebia a cada dia a liberdade que lhe fora roubada por uma desigualdade atroz, que nem o direito básico ao atendimento lhe fora concedido. O que leva a escritora a concluir: "Não foi o acidente que roubou a liberdade do menino. Não foi o traumatismo craniano que retorceu seus pés. Foi crime" (Brum, 2006, p.73).

Esse crime não é de ordem cósmica, mas social e política, dadas as profundas desigualdades existentes em nosso país e da omissão do poder público e do Estado, sobretudo, em relação às comunidades similares aquelas em que vive Leandro. Nesse lugar em que as pessoas aprenderam a não reclamar de sua infâmia e que suas vozes foram retiradas ao nascer, só restou ao menino esperar que algum acontecimento o salvasse. E, efetivamente, um dia aconteceu: uma enfermeira do posto de saúde em visita à comunidade lá o descobriu, percebeu o quanto havia perdido e o que haviam feito com sua vida, tornando-se sua aliada. Também há como aliados muitos profissionais que, concomitantemente a qualquer eficiência técnica e domínio de saberes científicos, são sensíveis a essas demandas apresentadas por formas de vidas como as de Leandro e estão abertos a enxergá-las, sem as manchas, para usar uma expressão de Carlos Skliar (2003).

Escreve Brum (2006), mais uma vez, o pai arrumou uma porta velha onde amarra o menino com um cinto velho e o carrega para baixo do morro, com a ajuda de um parente. Faz duas vezes por semana essa aventura sobre um precipício em que qualquer falha poderia ser fatal. É outro acidente que esses alpinistas procuram vencer, decorrente de um traumatismo social. Acostumados com o improviso de uma existência que ninguém vê, por estar no alto e na extrema pobreza, esse acidente se faz visível com o espetáculo da descida do menino para toda a comunidade, retratados magnificamente pela escritora

> Quando o pai raquítico carrega o filho de pernas mortas pela escarpa de sua tragédia, o morro para e se cala. Alpinistas da miséria, um passo em falso pode lhes custar a vida. Embaixo, a enfermeira

> espera. Ou o vizinho. Como não há ambulância para leva-lo à fisioterapia, um e outro se revezam em seus próprios carros. A cada vez o menino vai com o coração descompassado, a cada vez que desce sonha que subirá com as próprias pernas. (Brum, 2006, p.74-5)

Como um espetáculo que traz o signo de um acontecimento, a descida do menino do morro até a planície é para ele uma forma de se manter em movimento, em luta pela vida e para alimentar seus sonhos. Diz o menino: "Eu fecho os olhos e me vejo correndo pelo morro. Penso que vai acontecer, mas não acontece" (Brum, 2006, p.75). Contudo, pondera a autora, referindo-se aos motivos por que o povo do morro se cala e o que essa (des)esperança, por assim dizer, representa. É a espera de um acontecimento para um acidente que não se sabe se vem, embora já apareça para aqueles que estão em seu entorno e para sua comunidade.

Assim sendo, é o ininterrupto convívio com os efeitos de um acidente que não cessa, não dá tréguas, exigindo de Leandro o tempo todo estar em posição de guarda, imerso em uma luta sem fim enquanto perdurar a vida e que conta com importantes aliados. Mas ainda todo esse esforço é insuficiente para fazer volume publicamente e garantir o respeito a direitos jurídicos básicos, a conquistas e, sobretudo, a um modo de existir outro, diferente radicalmente, porque sem possibilidades de ser o mesmo, normal, o esperado.

> É uma luta grande demais para um menino que nasceu no lado errado da cidade. Tudo que conseguiu é pouco. Ainda são breves as escadarias. Enquanto acreditar no improvável há uma chance. Enquanto suspirar por videogames ainda resta nele algo de menino. Por isso o povo se cala quando passa. Porque é só um menino de pernas assassinadas. E sonha construir uma ponte entre o morro onde nasceu e a planície em que precisa chegar. É só um menino de pernas mortas. E não desistiu de mudar o mundo. (Brum, 2006, p.75)

São os signos do espetáculo desse acontecimento que os fazem ver a fragilidade de suas vidas singulares e a necessidade uma luta

comum, raramente, ouvida pelo poder público, que contam com pouquíssimos aliados. Esses signos de um acidente que se torna acontecimento ao trazer à luz uma vida miserável que ninguém vê e um improviso existencial, que não necessitou de nenhum acidente para acontecer, bastou nascer do lado errado da cidade.

No caso de Leandro, esse acidente é duplo, mostrando uma dimensão pouco explorada pela ontologia de Malabou (2014). Primeiro, um acidente físico que lhe fez descobrir a evidência de um abismo entre dois mundos e de sua condição de classe social. Um segundo acidente é social e político – e que foi denominado de "crime" por Brum (2006) – porque essa desigualdade e omissão do poder público excedem qualquer exercício de poder e até mesmo biopoder para se apresentar como condição de dominação e como *tanatopolítica*. Na verdade, um acidente dentro de outro acidente ou de um espectro mais amplo para o qual a esperança e essa força de autossuperação são as únicas alternativas para se continuar vivendo, sobrevivendo. Nessa vida, porém, a performatividade dessa força e o espetáculo de uma forma que se expõe ao público parece perturbar os demais modos de ser existentes, tirando-os do prumo, ao apresentar uma estética da tragédia em que, salvo nos corpos desprovidos de alguma sensibilidade, mobiliza aqueles que, antes de serem lançados a uma improvisação da existência, aí já se veem jogados.

Esta parece ser sua força mobilizadora que cindiu não somente o corpo de Leandro, "o menino do alto", mas também, pelo silêncio daqueles que o veem em sua escalada, a de toda uma população que vê nessa cruzada a persistência para continuarem lutando, ainda que não do mesmo modo, contra sua própria miséria e seu improviso, tentando afirmar uma vida em um espectro em que foi deliberadamente interditada, como vidas que não merecem ser vividas. São essas vidas rotas, acidentadas, que gêneros literários e crônicas como esses dão visibilidades, mostrando sua face sombria e, sobretudo, o quanto tais sombras são produzidas por acontecimentos históricos, onde a convivência com os acidentes em formas de vida denominadas deficientes são apenas um modo de apresentá-las ao mundo e a

percepção dos seus efeitos uma forma de se dar conta do improviso de sua existência, do crime que lhes acomete.

A visibilidade dessas vidas, a atenção ao acontecimento que significam, o aprendizado com os acidentes com os quais convivem e o acolhimento da diferença radical que exprimem e do devir comum que provocam parecem resumir algumas qualidades necessárias à formação, dentre outros profissionais, daqueles que atuam e que falam sobre sua inclusão nas escolas. Embora tais virtudes não possam ser ensinadas em cursos de qualificação técnicas, elas podem ser aprendidas por casos e crônicas literárias como as que foram aqui enfocadas e darem relevo ao pensar filosófico desses profissionais, preparando-os para um trabalho cotidiano de reflexão acerca de sua própria experiência com essas formas de vida e esse devir comum deficiente. Quem sabe, também, poder-se-ia falar de uma inclusão outra a partir desse aprendizado literário e desse pensar responsáveis por uma formação ética desses profissionais: menos oficial e técnica, como as definidas pelas políticas públicas, mais marcada por uma disposição e realizada como um gesto, nos termos ensaiados a seguir.

O gesto de incluir e sua transversalidade na escola: conviver com o devir deficiente

A exposição dessas formas de vida, como as anteriormente expostas, é uma denúncia e, inadvertidamente, um modo de resistência, que conclama a população a olhar para o crime que acomete não somente a elas, mas o que têm em comum com a deficiência de toda uma existência. Sua presença em uma comunidade e no mundo é um modo de interpelar os excessos do poder e as formas de governamentalidade imperantes, que evitaram sua existência com o cuidado e a atenção que mereciam, perpetuando sua dominação no obscurantismo e, fascistamente, no governo das diferenças da população, com o intuito de dirimi-las, torná-las assimiladas pelo sistema e, sobretudo, homogêneas para ser governada pacificamente.

Os dispositivos para isso são bem-conhecidos, as políticas estatais de inclusão entre eles. Não vou me ater à crítica filosófica a esses dispositivos, nem às configurações de eventuais resistências como as propostas a partir da ética da amizade, nos termos desenvolvidos em outras ocasiões (Pagni, 2015a, 2016), mas seguir a estratégia deste ensaio de recorrer à literatura que retrata essas formas de vida deficientes para, em tensão com os conceitos da filosofia, falar de outra inclusão. Nesse sentido, gostaria de me reportar a mais uma crônica de Eliane Brum (2006), intitulada "História de um olhar", onde parece ser possível vislumbrar literariamente uma inclusão que se dá pelo olhar e pelo gesto.

Essa crônica narra o encontro de Israel, um andarilho supostamente com alguma deficiência intelectual, e Eliane, uma professora de séries iniciais da escola pública, em uma vila que tem o nome de Kephas (do grego: pedras), onde vivem desempregados, biscateiros, paneleiros, enfim, toda uma população colocada à margem. Mas, como diz Brum (ibidem), onde há essa população sempre há lugar para "um enjeitado da vila enjeitada": esse era o caso de Israel.

> A imagem indesejada no espelho. Imundo, meio abilolado, malcheiroso, Israel vivia atirado num canto ou noutro da vila. Filho de pai pedreiro e de mãe morta, vivendo em uma casa cheia de fome com a madrasta e uma irmã doente. Desregulado das ideias, segundo o senso comum. Nascido prematuro, mas sem dinheiro para diagnóstico. Escorraçado como um cão, torturado pelos garotos maus. Amarrado, quase violado. Israel era cuspido. Era apedrejado. Israel era a escória da escória. (ibidem, p.22)

Essa imagem começou a mudar quando, ao seguir até a escola um menino de nove anos, chamado Lucas, e lá encontrar um mistério que o fazia caminhar até a entrada da instituição todos os dias. Israel chegou até a escola por fome, escreve Brum (ibidem, p.23), "por fome de comida, de afago, de lápis de cor", por "fome de olhar". Até que um dia, depois de muitos outros, foi descoberto, conforme a cena narrada abaixo pela escritora:

> Aconteceu neste inverno. Eliane, a professora, descobriu Israel. Desajeitado, envergonhado, quase desaparecido dentro dele mesmo. Um vulto, um espectro na porta da escola. Com um sorriso inocente e uns olhos de vira-lata pidão, dando a cara para bater porque nunca foi capaz de escondê-la. Eliane viu Israel. E Israel se viu refletido no olhar de Eliane. E o que se passou naquele olhar é um milagre de gente. Israel descobriu um outro Israel navegando nas pupilas da professora. Terno, especial, até meio garboso. Israel descobriu nos olhos da professora que era um homem, não um escombro. (ibidem, p.23)

Aos poucos Israel foi adentrando à esfera da escola, na relação intersubjetiva aí entretecida por seus atores e ocupando nessa instituição um lugar singular de diferenciação e de acolhimento. Como escreve a escritora: "Capturado por essa irresistível imagem de si mesmo, Israel perseguiu o olho de espelho da professora. A cada dia dava um passo para dentro do olhar. E, quando perceberam, Israel estava no interior da escola" (ibidem).

Essa foi a cena que, gradativamente, foi se desenhando e que transformou Israel em partícipe dessa comunidade, graças a um olhar que se espalhou da sala de aula para toda instituição, a um gesto que converteu sua estranheza em amizade, ao ponto de também se modificar por inteiro, reinventando a si mesmo e comovendo a professora e os demais.

> Israel, o pária, tinha se transformado em Israel, o amigo. Ganhou roupas, ganhou pasta, ganhou lápis de cor. E, no dia seguinte, Israel chegou de banho tomado, barba feita, roupa limpa. Igualzinho ao Israel que havia avistado no olho da professora. Trazia até umas pupilas novas, enormes, em forma de facho. E um sorriso também recém-inventado. Entrou na sala onde a professora pintava no chão e ela começou a chorar. E as lágrimas da professora, tal qual um vagalhão, terminaram de lavar a imagem acossada, ferida, flagelada de Israel. Israel, capturado pelo olhar da professora, nunca mais o abandonou. Vive hoje nesse olhar em formato de sala de aula,

> cercado por 31 pares de olhos de infância que lhe contam histórias, puxam a mão e lhe ensinam palavras novas. Refletido por esses olhos, Israel passou a refletir todos eles. E a professora, que andava deprimida e de mal com a vida, descobriu-se bela, importante, nos olhos de Israel. E as crianças, que têm na escola um intervalo entre a violência e a fome, descobriram-se livres de todos os destinos traçados nos olhos de Israel. (ibidem, p.24)

Partícipe de um novo mundo para ele, em que seus acidentes se converteram em acontecimento, agora, Israel era integrado às conversas. Visto, era também falado, aconselhado e cuidado por seus amigos novos, que o tratavam como qualquer outro.

> Israel, não importa se alguém não gosta de você. O que importa é que você siga a vida, aconselha Jeferson, de oito anos. Israel, não faz mal que tu sejas grande e um pouco doente, tu podes fazer tudo o que tu imaginares, promete Greice, de nove. Israel, se alguém te atirar uma pedra eu vou chamar o Vandinho, porque todo mundo tem medo do Vandinho, tranquiliza Lucas, nove. Israel, tu me botas na garupa no recreio? E foi assim que o olhar escorreu pela escola e amoleceu as ruas de pedra. (ibidem)

Israel completou sua "subversão" – uma das variações da escritora a esse processo de inclusão. Uma subversão, contudo, que não era só de Israel, tampouco se restringiu ao olhar da professora, expandindo-se, primeiro, aos alunos da classe do ensino fundamental, depois, à escola e, posteriormente ainda, a toda vila. Israel que, antes se escondia pelos cantos, agora se mostra a toda comunidade, sem medo e, ansioso, espera pelo desfile em sete de setembro, quando exporá uma convivência com os efeitos de um acidente, que mobilizará alguns de seus partícipes a certo devir deficiente comum, enquanto outros se manterão endurecidos, rígidos, fixos, como as pedras de sua vila. Talvez, para esses outros, a indiferença seja o antídoto para ignorarem não o improviso existencial a que os efeitos dos acidentes com os quais convive Israel, mas, sobretudo, para que, nessa

alteridade outra, não percebam o próprio improviso de sua existência, a inumanidade artística que silenciam em nome da inumanidade do sistema e do crime que socialmente representam, em contextos como o nosso e de um cenário dominado pela biopolítica neoliberal.

O que importa é que a história de Israel sugere outra inclusão escolar, que corre paralela às políticas oficiais. Movidas por um encontro com o acontecimento, um encontro de olhares. São esses acasos, como a amizade que emerge de relações tão formais quanto aquelas produzidas na escola, de seu contraturno de suas horas vagas e de recreio, que parecem produzir encontros como esses entre Israel e Eliane, contendo gestos mínimos cuja potência pouco tem sido explorada ética e politicamente pelos atores dessa instituição. Afinal, escreve a escritora como uma espécie de epígrafe a essa crônica e que utilizo aqui como epílogo deste Capítulo:

> O mundo é salvo todos os dias por pequenos gestos. Diminutos, invisíveis. O mundo é salvo pelo avesso da importância. Pelo antônimo da evidência. O mundo é salvo por um olhar. Que envolve e afaga. Abarca. Resgata. Reconhece. Salva. Inclui. (ibidem, p.22)

Foi esse gesto de incluir que este ensaio procurou perspectivar, ao recorrer à ontologia do acidente para elucidar algumas de suas possíveis contribuições para a ontologia da deficiência e para repensar esta última, em vistas a fundamentar uma reflexão acerca de seu éthos como um processo de diferenciação radical, com implicações políticas para o tempo presente, sobretudo, para aqueles que se relacionam com esses modos de existir e compartilham de seu devir comum.

Pensamos ainda que, com tais desdobramentos teóricos, essa forma de inclusão dos modos de existir e de devir deficientes implica um exercício de alteridade e evoca uma formação ética que é transversa aos dispositivos ordinários e às práticas em circulação no ensino, no currículo e no governamento escolar. Isso porque implicam uma sensibilidade por parte de seus atores e uma disposição em enfrentar ou se preparar para suportar os efeitos de seus próprios acidentes ou o de sujeitos que se constituem a partir da convivência

com estes últimos, neste caso, aprendendo com eles a exposição desse modo de ser deficiente e, n'outro, reeducando o olhar para tal e para compartilhar esse devir comum. Foi para alcançar esses efeitos mencionados – esse exercício de aprendizado e essa reeducação do olhar –, no âmbito da ação educativa da escola, que este Capítulo recorreu aos casos ficcionais e às crônicas, ora corroborando e ilustrando, ora contrastando e conferindo um sentido particular a seu uso para adequá-lo a um contexto específico como o nosso, o arcabouço conceitual da ontologia do acidente e o modo como se caracterizou aqui a deficiência como uma diferença radical. Dessa forma, procurou-se dar forma a este Capítulo e, com isso, elaborar indicativos sobre outro modo de inclusão, além do aventado no terceiro Capítulo, vendo-o emergir de algumas cenas interpelativas próprias de gêneros literários ou ficcionais, mas, principalmente, dos dilemas enfrentados na vida ordinária pelos próprios deficientes e por seus aliados relatados por seus familiares ou por testemunhas que os narram como casos.

É nesse registro que julgamos haver uma convergência entre a verdade ontológica da filosofia com a existencial desses testemunhos, mais próximos à literatura e à ficção, mas nem por isso menos reais ou verdadeiros, somente possível nesse limiar em que a norma é a diferença e, por sua vez, esta é compreendida radicalmente como formas de vida errantes, deficientes, infames. É esse devir comum entre o designado deficiente e outrem, somente manifesto diante da presença daquele que convive ordinariamente com os efeitos de seus acidentes que lhe constitui, que me parece fecundo para ser visibilizado como mobilizador de uma força vital, inumana, que constitui o humano e que se apresenta, além de sua condição supostamente universal, como potencialmente relevante para resistir no tempo presente às formas de governamento imperantes e à atual biopolítica neoliberal.

Considerações finais

Do ponto de vista ontológico da deficiência como acidente, é possível considerar que os chamados deficientes provocam nos demais sujeitos algo que não é da ordem da consciência, mas da imprevisibilidade de seus modos de existência singulares e dos afetos que provocam, sem desejar muitas vezes produzi-los ou ter interesse em sua consecução. É o que ocorre em casos de deficiência intelectual ou emocional ou, mesmo, outras deficiências mais agudas, que assim existem e se impõem como uma forma de existência. Embora isso não signifique que expressem a voz da natureza contra a cultura nem da fala (*phoné*) sobre a linguagem articulada (*lógos*) de modo a encontrar nesses sujeitos um oráculo, nessas formas de existência ainda parece ser possível encontrar, senão certa retidão moral preestabelecida, uma tortuosa ética construída a partir do enfrentamento de certos estigmas sociais e de um modo de ser decorrente mais de seus acidentes, de suas ambiguidades e da inevitável assunção de uma diferença do que de sua regularidade, coerência e identidade.

Foi esse contorno que procuramos dar a esse modo de existência denominado de deficiente, considerando-o em sua positividade e potencialidade como uma forma de vida capaz de nos interpelar eticamente e, com isso, problematizar a atual configuração biopolítica

que se globalizou e, particularmente, forma-o, como se estrutura em um país como o Brasil.

Em um mundo em que o cálculo passou a ser o princípio de toda racionalidade, a cultura hegemônica o marco de todo assujeitado e o logos identitário a meta de qualquer sujeito, confiar nessas formas de existir deficientes significa ampliar as possibilidades de escolhas éticas, que nascem das relações com esses modos de vida e de um reconhecimento de seu devir, dados mais pela circulação dos afetos do que de uma pragmática da linguagem na comunicação. É dessa economia política dos afetos e do modo como os sujeitos deficientes afligem aos demais que procuramos tratar nesta pesquisa.

Consideramos que assim seria possível fazer que esses últimos pudessem se voltar sobre si mesmos, encontrando nesse deslocamento uma intensificação e potencialização de vida quase esquecida no tempo presente e, ao confiar no que dela emerge e na própria capacidade de governá-la, tentar melhor conduzi-la em relação aos déficits e aos excessos que a atravessam. Sob esse aspecto, no encontro com a deficiência do outro, deparar-nos-íamos com nossa e com um devir comum que, eticamente, enlaça a todos, como uma condição ontológica, senão humana, ao menos errante e inumana, em torno da qual uma séria de afetos procura supri-la, enriquecê-la, na relação com outrem, que traz em seu corpo a marca da diferença.

A amizade emergiria nessa relação e dessa sua ética decorrente da assimetria e da diferença manifesta entre os sujeitos, rompendo com a circunscrição a si como objeto de autorreflexão para se abrir ao outro e partilhar um devir comum. O convite instado nessa relação dos sujeitos deficientes com os demais para a consecução dessa ética não é somente para um exercício ou um trabalho de alteridade em relação ao outro, mas para um trabalho de perceber o outro de si e cuidar para que não seja violentado pelo imperativo de um eu normalizado, ajustado e coerente. Assim, em busca de um comum débil, frágil, deficiente que preside o devir humano, nesse trabalho ético da amizade, para além de todo ajustamento, o sujeito se depara com esse outro como uma força vital ou uma regulamentação definida a partir da imanência da vida.

Essa força, de um lado, o interpela o quanto pode ser mobilizada para que modos de existências acometidos por adversidades físicas, funcionais, genéticas e sociais superem-nas e apresentem-se como próximas aos demais seres humanos e, de outro lado, desenvolve uma capacidade de suportar tais adversidades e aprende a conviver com elas, de modo a criar modos de existência outros, não correspondentes e, poderia dizer, resilientes ou resistentes aos existentes. Tanto em uma via quanto em outra, o erro, a deficiência, a deformação decorrente dos acidentes e da plasticidade que lhe são características, caso se considere o ponto de vista de uma ontologia do acidente, parece servir como um modo de potencializar a vida e exigir dela uma improvisação existencial, concorrendo ora para o aprimoramento da atual configuração da biopolítica, ora para lhe resistir, criando uma linha de fuga a seu alcance.

No caso das amizades com o/as deficientes que ocorrem na escola – e que raramente são vistos dada sua horizontalidade (entre alunos) ou, mesmo, do que transversa a seus dispositivos–, esse exercício parece remeter a dois processos de subjetivação distintos. Didaticamente falando, um deles aparece como um dispositivo normalizador e regulador da vida, que faz circular uma *ascética atlética*, tal como demonstrado no Capítulo anterior, que aspira a um imperativo de autossuperação a ser aprendido com o/a deficiente e que, por assim dizer, ensina-nos a jamais desistir, encontrando nesse campo identitário o que parece haver de comum e capaz de instigar exercícios singulares, tendo como paradigma o modo de ser deficiente. O outro que remete ao convívio com uma diferença radical – quem sabe, uma experiência limite se pensar na conjuntura biopolítica atual –, já que o convívio com deficiência do/a deficiente se dá pelo aprendizado do que seria insuperável e das tensões que exprime em seus gestos, de modo a mostrar que em qualquer ascese ou, melhor dizendo, no exercício de se voltar para si é possível vislumbrar que, mais que um limite, um limiar comum seria aberto.

Nesse caso, insistimos ao longo do livro que aí, mais do que a emergência de vidas infames, percebe-se um limiar característico de uma relação com aquilo que em nós remete a uma deficiência

comum e, mais do que isso, a uma convivência com aquilo que no deficiente se apresenta como um acidente. Desse limiar indicamos, no Capítulo 4, que seria possível produzir uma forma de amizade em que o comum se (re)constrói a partir da distensão da identidade do sujeito, remetendo-o a uma improvisação e implicando-o em uma recriação existencial que valeria à pena confiar. Nessa direção, poderia emergir um espaço e um tempo em que outra comunidade poderia ganhar publicamente visibilidade e afrontar aquele paradigma marcado pela *ascética atlética*, sugerido no Capítulo 3, com o intuito de esgarçá-la por meio do gesto proveniente dessa vida que excede os regulamentos então instituídos e as normas que a enquadram no presente. Este nos parece ser um dos propósitos da exploração do limiar retórico e poético da confiança, analisado no Capítulo 4, para a consecução de uma ética da amizade com a deficiência na escola, residindo aí um desafio político de resistência, ao expor uma tensão publicamente e dar visibilidade a um modo comum de vida ou a uma comunidade, até então invisível ou pouco visível nos jogos existentes de poder e de governamentalidade.

No âmbito escolar, ela nutre um sentido de "curto-circuito" das relações interpessoais análogos aos assinalados por Foucault, ao falar da ética da amizade proveniente da cultura homossexual. Isso porque ela coloca em xeque não apenas as políticas de inclusão, particularmente, o que elas dizem estar atentas em relação à especialidade da deficiência, como também quase todos dispositivos da instituição escolar. As primeiras são interpeladas por essa ética da vida comum porque as políticas de inclusão, nos termos que anteriormente analisamos (Pagni, 2014c; 2018), buscam na especificidade da deficiência e no trabalho com os deficientes uma forma de enquadramento para seu melhor acompanhamento no tempo, no espaço, no currículo escolar. Raramente, os atores dessa instituição veem que, paralelamente a eles e ao instituído, ocorre uma relação interpessoal entre o deficiente e os demais alunos, ao ponto de termos alguns relatos que testemunham uma amizade para além da escola. Afinal, professores, diretores, coordenadores e demais atores dessa instituição pouca atenção dão atenção a esses relatos, às formas de sociabilidade

e de amizade que emergem entre os estudantes, assim como o que delas se pensa, contribuindo tanto para os deficientes quanto para os demais.

Esse seria um dos campos para investigar como as práticas de inclusão construídas desse modo mais espontâneo – e por uma ética da amizade com a deficiência – intervêm no ambiente escolar por formas de ampliação e de resistência, apesar das políticas públicas de inclusão em curso. Por sua vez, pouca percepção se tem dos acontecimentos decorrentes da presença do deficiente na escola que, em função das exigências garantidas judicialmente por tais políticas, além de formas de sociabilidade e éticas de amizade contrastantes com as instituídas, afrontam os sentidos homogeneizadores, padronizadores e normalizadores da escola. Se essas funções disciplinadoras e moralizadoras que configuram a escola desde a modernidade são interpeladas por essa espécie de amizade com o/as deficientes entre seus atores e, particularmente, pela qualificação de um grupo dentre eles, a exposição de seus modos de existência nesse espaço e tempo, isto é, sua simples presença, radicaliza essa problematização no que se converteu essa instituição no presente. Isso ocorre porque sua presença contrasta e afronta a assunção de certo princípio de eficiência pelos processos de ensino e aprendizado na atualidade, do imperativo da autossuperação para alcançar o sucesso material a qualquer custo e da tese política de que seria preciso evitar toda deficiência para tornar inclusivos os sistemas educativos que configuram a escola no tempo presente, ao menos no caso brasileiro.

Ao invés de evitar a deficiência de todos e programar a eficiência, parece ser estrategicamente importante mapear os déficits e as deformações causadas por acidentes não para superá-los, mas para acolhê-los em sua insuperabilidade e para potencializar a convivência com esses limites constitutivos de si mesmos. Nesse trabalho ético consigo mesmo, produzido na relação com a deficiência, seus atores podem buscar uma linha de fuga não somente para compensar esses seus déficits ou para neutralizar os efeitos dos acidentes que lhes acometem, visando suas outras potencialidades, como também para fazer daquilo que é neles insuperável uma potência

passiva, que configura o que são e suas formas de existir. Não se trata, com isso, por meio desse processo de subjetivação, de apaziguar as tensões constitutivas dessa relação consigo para chegar a um éthos estável, guiado pela consciência e exprimível pela linguagem, mas de torná-las visíveis, expondo publicamente seus modos de existência em devir e partilhando com outrem suas formas de expressividade possíveis.

Justamente porque o que move tais processos de subjetivação mencionados independem parcialmente dessa consciência e dessa linguagem, eles podem encontrar brechas em relação ao que lhes subjuga, ao mobilizar forças e imagens responsáveis tanto pela criação de formas de vidas outros quanto por sua potencialização e afirmação no mundo, distinguindo dos existentes e, consequentemente, singularizando-se no que diz respeito ao modo como se apresentam no mundo. Por sua vez, as formas singulares de existência mencionadas também encontram uma multiplicidade de estilos de existência no mundo em que atuam e nas relações interpessoais que o compreendem. Embora sejam distintas das suas, tais formas singulares partilham com algumas das experiências que as produziram e vislumbram horizontes comuns, em torno dos quais se aliam, em uma estratégia ensaiada, que tem o auxílio do consciente e de certa racionalidade, mas não o protagonismo deles, nem um fim definitivo ou *télos* almejado em nome de universais. Nesses rearranjos, encontros e desencontros, busca-se um comum em que as diferenças qualitativas poderiam ser vistas e aceitas, tendo o dissenso como seu motor primordial, restando acordos vitais em torno dos quais os lugares do jogo se alternam, em virtude do agonismo entre modos de vida que aspiram uma maior abertura na/da comunidade e, porque não dizer, maior liberdade.

Para essa comunidade em construção, a confiança se constitui um dos esteios de uma ética da amizade com a deficiência. Isso porque confiar em outrem é não apenas dividir responsabilidades, tarefas sociais ou funcionais, mas é esperar que, na singularidade de sua existência e na diferença que foge a toda e qualquer representação, o não esperado advenha na relação e um gesto nela possa surpreender

de modo a provocar um estranhamento tal capaz de os atores com ela envolvidos se dobrarem sobre si mesmos. No caso em apreço, como apresentado neste ensaio, a presença do/a deficiente poderia provocar em outrem o dobrar-se sobre si mesmo e sua própria deficiência, esse parece ser o foco principal desse processo de subjetivação, qual seja, o do intransponível que ninguém parece vislumbrar, fazendo que esse aspecto insuperável de sua existência seja acolhido como parte de si e transformado de ato em potência. Mas esse movimento só ocorre se, nessa relação, houver confiança entre os atores, não no sentido de que ambos se tornam transparentes uns aos outros, no sentido de se darem a conhecer ou a reconhecer, mas no de que se mostram por uma imagem que muitas vezes destoa do que são e que se configura tanto para um quanto para outro, indicando o que deles difere e uma busca sem fim para se revelarem a si mesmos.

É o que procuramos ensaiar neste livro, ao introduzirmos algumas crônicas literárias e casos ao longo de sua escrita e compreendendo resultados de outra pesquisa desenvolvida concomitantemente a esta, mostrando que não se trata apenas de um exercício operado com conceitos, tal como esperado pela filosofia. Afinal, é preciso introduzir gêneros que permitam pensar o diferendo existente na relação desses corpos denominados deficientes com os nossos e decifrar sua expressividade, compreender a radicalidade de sua ontologia e o que radicalmente suscitam em nós, com vistas a indicar outro paradigma de inclusão. Uma inclusão que não estaria nas políticas estatais nem na formalização de dispositivos e de tecnologias adaptativas de biopoder para a escola, mas, sim, em uma reeducação do olhar dos atores da escola, sobretudo, professores, diretores, coordenadores, dentre outros. E uma inclusão que não precisaria ser criada, pois já estaria em curso, bastando que fosse vista, na relação de amizade que se vê emergir, informalmente, entre os próprios estudantes, após dez anos de política de inclusão instituída no Brasil.

Referências

AGAMBEN, G. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.

______. *A comunidade que vem.* Belo Horizonte: Autêntica 2013.

ARENDT, H. *A vida do espírito*. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

BÁRCENA ORBE, F. La diferencia (de los idiotas). *Pro-Posições* [on-line]. 2015, v.26, n.1, p.49-67.

BRUM, E. *A vida que ninguém vê.* Porto Alegre: Arquipélogo, 2006.

______. De uma branca para outra: o turbante e o conceito de existir violentamente. *El país* [Brasil], Opinião, 20 fev. 2017. Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2017/02/20/opinion/1487597060_574691.html>, acesso em 28 mar. 2017.

BUENO, J. G. S. *Educação especial brasileira:* integração/segregação do aluno diferente. 2.ed. São Paulo: Editora da PUC/SP; Educ, 2004.

BUTLER, J. *Relatar a si mesmo:* crítica da violência ética. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015.

CALDERÓN ALMENDROS, I. *Educación y esperanza en las fronteras de la discapacidad:* estudio de caso único sobre la construcción creativa de la identidad. Madrid: CERMI/Ediciones Cinca S.A., 2014.

CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico.* 6.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

CARVALHO, A. F. Por uma ontologia política da (d)eficiência no governo da infância. In: RESENDE, H. *Michel Foucault:* o governo da infância. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2015, p.25-47.

CASTEL, R. *La gestión de los riesgos.* Barcelona: Anagrama, 1999.

DELEUZE, G. *Lógica do sentido.* 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

DELIGNY, F. *O Aracniano e outros textos.* São Paulo: N-1 Edições, 2015. p.2-15.

DIAZ GENIS, A. M. Formación humana y fuerza plástica: la deficiencia que nos constituye. *Childhood and Philosophy,* Rio de Janeiro, Nefi/UERJ, v.12, n.24, maio/ago. 2016. p.249-60.

DUARTE, A. *Vidas em risco:* crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitário, 2010.

ELIAS, N. *O processo civilizador*: uma história dos costumes. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990. v.1.

FABRIS, E. T. H.; KLEIN, R. R. (Orgs.). *Inclusão e biopolítica.* Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

FOUCAULT, M. De l'amitié comme mode de vie [Entrevista de Michel Foucault a R. de Ceccaty, J. Danet e J. le Bitoux], *Gai Pied,* n.25, abr. 1981. p.38-9.

______. A governamentalidade. In: *Microfísica do Poder.* 9.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990. p.277-93.

______. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault:* uma trajetória filosófica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p.230-49 (anexo).

______. *História da sexualidade:* vontade de saber. v.1. Rio de Janeiro: Graal, 1997.

______. O que é crítica? (Crítica e Aufklärung). *Cadernos da FFC:* Foucault: história e os destinos do pensamento. Marília, v.9, n.1, p.169-89, 2000.

______. A escrita de si. In: *Ditos e Escritos:* ética, sexualidade e política. v.5. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a. p.144-62.

______. Introdução à vida não fascista. In: Por uma vida não fascista. São Paulo: Sabotagem, 2004b. p.4-8.

______. O triunfo social do prazer sexual: uma conversação com Michel Foucault. In: *Ditos e Escritos:* ética, sexualidade e política. v.5. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004c. p.119-25.

______. *Nascimento da biopolítica.* São Paulo: Martins Fontes, 2008.

______. *Le courage de la vérité.* Paris: Hautes Études Gallimard-Seuil, 2009.

______. A vida dos homens infames. *In: Ditos e Escritos*. v.4. Estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a, p.203-22.

______. *O Governo de si e dos outros.* São Paulo: Martins Fontes, 2010b.

______. *Os anormais.* São Paulo: Martins Fontes, 2010c.

______. *A coragem da verdade.* São Paulo: Martins Fontes, 2012.

FREITAS, A. S. A parrésia pedagógica de Foucault e o éthos da educação como psicagogia. *Revista Brasileira de Educação,* Rio de Janeiro: ANPEd; Campinas: Autores Associados, v.18, n.53, p.325-38, abr./jun. 2013.

______. O devir-deficiente da pedagogia: notas para uma antropologia filosófico-educacional da plasticidade. *Childhood and Philosophy,* Rio de Janeiro: Nefi/UERJ, v.12, n.24, maio/ago. 2016, p.227-48.

GILBERT, A. C. B. *Vértice do impensável:* um estudo das narrativas em Síndrome de Down. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2012.

GROPPA, J. A. A difusão do pensamento de Michel Foucault na educação brasileira: um itinerário bibliográfico. *Revista Brasileira de Educação,* Rio de Janeiro: ANPEd; Campinas: Autores Associados, v.18, n.53, p.301-24, abr./jun. 2013.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade.* Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1990.

LACAN, J. *O seminário – livro 8:* a transferência (1960-1961). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1992.

LAZZARATO, M. *La fábrica del hombre endeudado*: ensayos sobre la condición neoliberal. Buenos Aires: Amorortu, 2013.

______. *Signos, Máquinas, subjetividades.* São Paulo: N-1 edições, 2014.

LOPES, M. C.; RECH, T. L. *Inclusão, biopolítica e educação.* Educação, Porto Alegre: PUC-RS, v.36, n.2, p.210-19, maio 2013.

LYOTARD, J. F. *Le différend.* Paris: Les Éditions de Minuit, 1983.

______. *Lições sobre a analítica do sublime.* Campinas: Papirus, 1993.

______. *El entusiasmo:* crítica kantiana de la historia. Barcelona: Gedisa Editorial, 1997.

______. *O inumano:* considerações sobre o tempo. 2.ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1998.

MALABOU, C. *Ontologie de l'accident.* Essai sur la plasticité destructrice. Paris: Éditions Léo Scheer, 2009.

MARCUSE, H. *Eros e civilização:* uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. 8.ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1981.

NUSSBAUM, M. *Las fronteras de la justicia*: consideraciones sobre la exclusión. Barcelona: Paidós, 2007.

ORTEGA, F. *Amizade e estética da existência em Foucault.* Rio de Janeiro: Graal, 1999.

______. Práticas de ascese corporal e constituição de bioidentidades, *Cadernos de Saúde Coletiva,* Rio de Janeiro, v.11, n.1, p.55-77, 2003.

______. Da ascese à bioascese ou do corpo submetido à submissão ao corpo. In: RAGO, M.; ORLANDI, L. B. L.; VEIGA-NETO, A. *Imagens de*

Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzschianas. Rio de Janeiro: DP&A, p.139-73, 2005.

______. O sujeito cerebral e o movimento da neurodiversidade. *Mana,* Rio de Janeiro, v.14, n.2, p.477-509, out. 2008.

PAGNI, P. A. Infância, arte de governo pedagógica e cuidado de si. *Educação & Realidade,* Porto Alegre: UFRGS, v.35, n.3, p.99-123, 2010.

______. A pesquisa e o ensino no campo da filosofia da educação: críticas e possibilidades. In: GUEDES, N. C.; ARAUJO, H. M.; IBIAPINA, I. M. L. M. (Orgs.). *Pesquisa em educação:* contribuições ao debate na formação docente. Teresina: EDUFPI, 2013. v.1, p.111-46.

______. Filosofia da educação no Brasil: concepções, impasses e desafios para a sua constituição como campo de pesquisa e o seu ensino nas duas últimas décadas. *Educação e Filosofia,* Uberlândia: UFU, v.28, n.56, p.773-808, jul./dez. 2014a.

______. *Experiência estética, formação humana e arte de viver:* desafios à educação escolar. São Paulo: Edições Loyola, 2014b.

______. Pensar a ética da amizade na escola: a emergência da poética na educação e uma atualização da estética da existência. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação,* Brasília, n.23, p.364-386, nov. 2014c.

______. Diferença, subjetivação e educação: um olhar outro sobre a inclusão escolar. *Pro-Posições*[on-line]. vol.26, n.1, p.87-103, 2015a.

______. Encontros com a deficiência: de ensaios da ficção a testemunhos sobre a sua ética em uma rede (in) visível. *Revista Diálogos e Perspectivas em Educação Especial, v.2,* p.89-106, 2015b.

______. Ética da amizade e deficiência: outras formas de convívio com o devir deficiente na escola. *Childhood and Philosophy,* Rio de Janeiro, Nefi/UERJ, v.12, n.24, p.307-26, maio/ago. 2016.

______. Lugares da amizade na constituição do pensar filosófico-educacional no Brasil: devires deficientes entre a *philia* pedagógica e a erótica filosófica. In: CENCI, A.; DALBOSCO, C. A.; MÜH, E. H. (Orgs.). *Sobre filosofia e educação*: racionalidade, amizade e formação. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2018, v.1, p.139-81.

RANCIÈRE, J. *O desentendimento.* São Paulo: Editora 34, 1996.

RABINOW, P. Artificialidade e iluminismo: da sociobiologia à biossociabilidade. In: _____. *Antropologia da razão.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999, p.135-58.

______.; ROSE, N. O conceito de biopoder hoje. *Política & Trabalho,* João Pessoa: UFPB, n.24, p.27-57, 2006.

REVEL, J. O pensamento vertical: uma ética da problematização. In: GROS, F. (Org.). *Foucault:* a coragem da verdade. São Paulo: Parábola, 2004. p.65-87.

______. Biopolítica. In: *Michel Foucault:* conceitos elementares. São Carlos: Claraluz, 2005, p.26-28.

SANTOS, I. M.; KLAUSS, V. A inclusão e o sujeito empresário de si. In: FABRIS, E. H.; KLEIN, R. *Inclusão e biopolítica.* Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p.61-78.

SKLIAR, C. Seis perguntas sobre a questão da inclusão ou de como acabar de uma vez por todas com as velhas – e novas – fronteiras em educação: educação especial e políticas inclusivas. *Pro-Posições,* Campinas: Unicamp, v.12, n.2-3, p.11-21, 2001.

______. *Pedagogia (improvável) da diferença*: e se o outro não estivesse aí? Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

______. Del estar-juntos en educación y de los artificios de la convivencia, *Revista de Estudos Universitários,* v.36, n.1, p.145-56, jun./2010.

______. *Desobedecer a linguagem:* educar. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

SOLOMON, A. *Longe da árvore:* pais, filhos, e a busca da identidade. São Paulo/Brasil: Companhia das letras, 2014.

SLOTERDIJK, P. *Has de cambiar tu vida:* sobre antropotécnica. Valencia/España: Pré-textos, 2012.

TREMAIN, S. (ed.). *Foucault and The Government of Disability.* Michigan: University Michigan Press, 2005.

VEIGA-NETO, A. Foucault & a Educação. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

______.; LOPES, M. C. Inclusão e governamentalidade. *Educação & Sociedade,* Campinas: Cedes, v.28, n.100, p.947-63, out. 2007.

UGARTE PÉREZ, J. Biopolítica: un análisis de la cuestión. *Claves de Razón Práctica,* Madrid: Progresa, n.166, p.76-82, oct. 2006.

Ao abordar os modos deficientes de existência sob a ótica da biopolítica, este livro procura encontrar na fragilidade desses corpos uma potencialidade a ser cultivada na escola. Objetiva com isso propor aos leitores uma reflexão sobre sua relação com esse outro e evocar dessa forma um posicionamento ético nos jogos atuais do biopoder.

Para tanto, o autor analisa a passagem da deficiência como condição a ser evitada à paradigma da biopolítica neoliberal, engendrando processos de identidade e de subjetivação que estão no centro das atuais políticas de inclusão. Discute também os efeitos desses processos para a chamada inclusão escolar, sugerindo como estão presos a um olhar científico e a tecnologias de biopoder que subtraem o *ethos* do ser deficiente para subordiná-los a regulamentações predeterminadas e a uma governamentalidade identitária.

Por fim, interessado na decifração da particularidade desses modos de existência, Pedro Angelo Pagni interpreta a radicalidade ontológica da deficiência, elucidando sua relação com os acidentes e seu potencial para agenciar outros olhares sobre a inclusão na escola.

Pedro Angelo Pagni é professor associado da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista (Unesp), *campus* de Marília, onde titulou-se doutor em Educação (1999) e livre-docente em Filosofia da Educação (2011), com pós-doutoramento na Universidad Complutense de Madrid (2008). É pesquisador do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) nessas áreas e autor de livros como *Experiência estética, formação humana e arte de viver* (Loyola, 2014) e *Ética, transversalidade e deficiência* (CRV, 2018).